ПЛОТИН

ШЕСТАЯ ЭННЕАДА

Трактаты VI–IX

**Перевод с древнегреческого
и послесловие
Т. Г. Сидаша**

Научное издание



**Санкт-Петербург
2005**



Серия основана в 2004 г.



издательство
олега абышко

УДК 141.333(38)
ББК 87.22:87.3(0)
П39

Плотин

П39 Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 416 с. — (Серия «Plotiniana»).

ISBN 5-89740-117-8

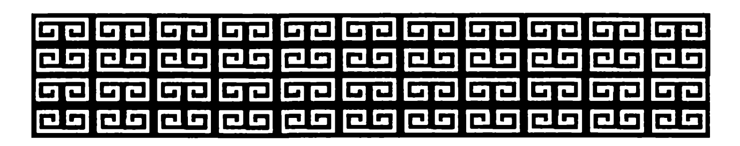
Заключительные трактаты шестой *эннеады* представляют собой богословие Единого — наиболее известную и востребованную часть учения великого философа. Даже если бы Плотин (ок. 204–270) был автором только этих сочинений, его вклад в философию невозможно было бы переоценить.

Данным томом издательство завершает публикацию *эннеад* Плотина, одного из самых выдающихся мыслителей, единственного наследника великого Платона, этого «бога философов».

Для всех интересующихся историей античной культуры и философии.

ISBN 5-89740-117-8





VI. 6 (34). ΠΕΡΙ ΑΡΙΘΜΩΝ

О ЧИСЛАХ

Краткое введение

Этот трактат (№ 34 в Порфириевой хронологии) следует непосредственно за работой, которая в настоящее время упоминается в большинстве случаев как «Gross-Schrift», или «Великий труд», и которую Порфирий так неожиданно разделил на четыре части и поместил в три разные *Эннеады* (см.: *Краткое введение* к *Enn*. III. 8), так что в его издании *Эннеад* она появилась как *Enn*. III. 8 [30], V. 8 [31], V. 5 [32] и II. 9 [33]. Уже в трактате *Enn*. V. 5. 4–5 содержится краткое изложение точки зрения Плотина о Едином и числах, а в конце гл. 4 Плотин прямо отсылает к данному трактату: «Если здесь возникает трудность, то мы займемся этим позднее». Статус числа в умопостигаемом мире и происхождение чисел и эйдосов из предельных начал, Единое и Неопределенная Двоица — все это было весьма интересным и значимым для платоников со времен самого Платона, особенно для тех из них, кто был знаком с той частью традиционного наследия, которая вос-

ходит к пифагорейцам. Несмотря на то что в период с I в. до н. э. — времени возрождения платонизма и пифагорейства — до времени жизни Плотина развивалась серьезная нумерологическая литература, трактат Плотина *О числах* не имеет с ней ничего общего. Мысль Плотина здесь поразительно оригинальна и независима, а его интерес к числам подчинен важнейшей и первостепенной задаче: показать, ка́к все сущее последовательно происходит из своего Первоисточника — Единого, или Блага, и ка́к человеческий дух может найти дорогу назад, к своему истоку, который одновременно является для него также и целью. Плотин оборачивается к прошлому — к дискуссиям об идеальных числах, имевшим место в Академии во времена Платона (о которых он, по-видимому, знал больше, чем позволяют нам узнать скудные и разрозненные уцелевшие источники). Он принимает во внимание также аристотелевские рассуждения об идеальных числах в *Метафизике*, А, М и N и те скромные сведения, которые сумели добавить к этим фрагментам Аристотеля его комментаторы, в особенности Александр Афродисийский (см.: Порфирий. *Жизнь Плотина*, гл. 14). Однако Плотин не производит впечатление человека, питающего глубокий интерес или подпавшего под влияние пифагорейцев или пифагорействующих нумерологов. Различия между их дошедшими до нас трактатами и Плотиновой мыслью об идеальных числах прекрасно изложены во введении к современному парижскому изданию *Enn*. VI. 6 (см.: *Plotin*. Traité Sur

les Nombres (*Ennéade*, VI. 6, 34), с переводом и комментариями Ж. Бертье (J. Bertier) и др. Paris, 1980. P. 9–10): «Две основные темы, получившие развитие в этом трактате — проблема бесконечного числа (гл. 1–3 и 17–18) и статус числа в умопостигаемом (гл. 4–16), — не вытекают из общепринятой арифметико-логической традиции. С другой стороны, сама эта традиция отличалась двумя весьма распространенными характеристиками: она включала в себя техническое введение в арифметику и достигала своего апогея в теологии и мистицизме числа... Плотин же проявил сдержанность по отношению к числовому мистицизму, который был в немалом почете как до, так и после периода его жизни. Что касается знаний Плотина в области арифметики, то они бесспорны, хотя и не производят впечатления перегруженности техническими тонкостями». (См.: Порфирий. *Жизнь Плотина*, гл. 14.)

Тем не менее, существует один фрагмент, принадлежащий пифагорейцу-нумерологу Модерату из Гадеса, чья мысль имела некоторое влияние на современную ему философию и в какой-то мере даже предвосхитила неоплатонизм Плотина (о Модерате см.: Dillon J. *The Middle Platonists*. London, 1977. P. 344–351). Имеет смысл процитировать начало вышеуказанного фрагмента, поскольку он демонстрирует нечто общее с Плотиновым подходом к проблеме и иллюстрирует, почему тот считал необходимым всерьез рассуждать о числах: «Первообразы и первоначала не поддаются ясному изложению на словах, потому что их трудно уразуметь и трудно высказать,

оттого и приходится для ясности обучения прибегать к числам» (См.: Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 48–53). Для Плотина не только Единое, но и реалии умопостигаемого мира определенно находятся вне пределов досягаемости дискурсивного мышления и речи. Однако традиционный язык числа, подобно другим разновидностям языка, может научить нас и помочь нам на пути непосредственного постижения того, к чему мы стремимся.

Синопсис

Является ли злом множественность — как отпавшая от Единого, а также беспредельность — как неисчислимая множественность? Да, в том, насколько вещь выходит за свои пределы и саморассеивается. Однако ее можно ограничить и сделать благой и прекрасной через единение ее частей (гл. 1). «Беспредельное число» не существует в чувственном мире. Число не производится счисляющим; оно имеет предел в умопостигаемом мире, но мы субъективно его умножаем (гл. 2). Как может беспредельность действительно существовать как беспредельное (или неопределенное), если существующее уже определено числом? Множественность в истинном, умопостигаемом мире не является злом, хотя она и ниже Единого, поскольку определяется и объединяется Единым; но это есть беспредельность (неопределенность), которая ограничена. Беспредельность не находится ни в движении, ни в покое: трудно

сосредоточить сознание на этой ускользающей природе (гл. 3). Разные способы размышления об умопостигаемых числах: являются ли они позднейшими относительно эйдосов, или одного порядка с ними, или же — числа первее? Трудности в платоновском толковании числа (гл. 4). Числа не могут быть чисто акцидентальными, даже если неизбежно сопутствуют эйдосам: им должен быть присущ некий род первичного, независимого существования (гл. 5). Опровержение субъективно-идеалистического воззрения на эйдосы и числа: не мышление производит умопостигаемые сущности, но они производят наше мышление о них (гл. 6). Прекрасное единство-во-многообразии Ума, в котором все сущности пребывают вместе, которое любит и к которому стремится Душа; как достичь созерцания той реальности (гл. 7–8)? Следование первичной триады: сущее прежде Ума, Ум прежде жизни; истинные числа прежде сущего и в сущем; количественное число — их образ (гл. 8–9). Развернутая аргументация в пользу приоритета независимого существования всех чисел, а не только монады (гл. 10–11). Опровержение стоического воззрения о том, что единое и число не имеют самостоятельного существования, но являются претерпеваниями души, когда она счисляет вещи: единое и число раньше мышления и сущности (гл. 12–13). Число не может быть сведено к отношению (гл. 14). Ум есть истинное универсальное Живое Существо, в котором все живущие вещи существуют вместе, и наша Вселенная подражает Уму; в обоих мирах (т. е. в умопостигаемой

и чувственной Вселенной) числа предшествуют сущностям и порождают их (гл. 15). Количественное число вторично и нуждается для своего существования в сущностном числе — как в Уме, так и в душе (гл. 16). Беспредельность, или бесконечность, умопостигаемого числа не подобна субъективной бесконечности, которая присуща, например, линии; линия и фигура — позже числа, но они имеют истинное бытие в реальном живом существе и в Уме (гл. 17). Число в умопостигаемом беспредельно лишь в том смысле, что является абсолютной мерой и не может быть измерено ничем иным. Заключительная картина красоты и величия умопостигаемого мира (гл. 18).

1. Отступает ли множественность от Единого; есть ли беспредельность всецелое отступление в силу своей бесчисленной множественности, и потому есть ли она зло, насколько она беспредельность; и злы ли мы, когда множественны?[1] Каждая отдельная вещь множественна, когда неспособна направиться в себя, когда течет [из себя] и выступает из себя в рассеяние; когда она вполне лишается единства в своем истекании, она становится множеством, потому что ничто не объединяет одну ее часть с другой. Если же возникает то, что всегда пребывает растекшись, возникает величина. Но чтó страшного в величине? Если вещь воспринимает себя [внешними] чувствами, это опасно [для нее], ибо воспринимается нечто ставшее, ставшее вне себя и ушедшее далеко от себя. Ибо каждая вещь желает не

иного, но себя, а внешний путь тщетен или необходим. Каждая вещь существует в большей степени не тогда, когда становится многой и великой, но когда она есть она сама, а это происходит тогда, когда она направлена на себя. Стремление быть великим таким [внешним] образом свойственно тому, кто не знает, что́ есть истинное величие и стремится не к тому, что до́лжно, но ко внешнему; направленность же в себя [остается внутри]. Об этом свидетельствует то, что когда вещь становится [внешне] великой, то если это происходит благодаря разделению частей, она существует как каждая из своих частей, и все они существуют [по отдельности], но не существует изначальной вещи; если же она будет собой, то все ее части должны быть направлены к единому, так что сама она есть тогда, когда она как-то есть единое, а не [внешняя, пространственная] величина. Так, благодаря величине и насколько она зависит от величины, вещь уничтожает себя; но насколько она обладает единым, она обладает собой. Однако, [наша] Вселенная величественна и красива. Это потому что она не рассеялась в беспредельном, но очерчена единым; она красива не в силу своей величины, но в силу красоты; она нуждалась в красоте, поскольку стала великой. Если бы Вселенная оскудела красотой, она явилась бы безобразной во всем своем объеме; таким образом, величина — это материя красоты, потому что именно многое нуждалось в космизации [т. е. упорядочивании и украшении]. Поэтому величина, скорее, акосмична [чем космична], скорее, безобразна [нежели красива].

2. Что же сказать о называемом беспредельным числом?[2] И, прежде всего, как может быть число, если оно беспредельно? Поскольку чувственно воспринимаемые предметы не беспредельны, то не беспредельно и их число, и счисляющий не счисляет беспредельного числа; даже если он удваивает или умножает, он все равно ограничивает, и если относит [числа] к будущему или к прошлому, или к тому и другому сразу, — все равно ограничивает. Есть ли, в таком случае, беспредельность чисел не простая беспредельность, но состоящая в том, что мы всегда можем взять большее [число]? Нет, рождение чисел происходит не благодаря счисляющему, но [прежде счисления его результат] уже ограничен и установлен. Возможно, поскольку там есть определенные сущие, есть и определенное число сущих вещей — столькое, сколько их есть. Мы же делаем человека многократно многим, прилагая к нему и красоту, и иные [категории]; так, вместе с каждым из эйдолов мы производим и некий эйдос числа; как мы умножаем город, хоть он и не существует таковым [т. е. множественным] образом, тем же способом мы умножаем и числа;[3] и если мы можем исчислить времена, то [чтобы это сделать] мы будем причислять к ним числа, которые уже имеем и которые пребывают внутри нас.

3. Но как может эта беспредельность ипостасийно существовать как беспредельное? Ибо то, что существует ипостасийно, и вообще существует, уже определено числом. Но прежде всего, если множественность

существует в вещах сущностно сущих, то ка́к множественность может быть злом? Множественность [не есть зло Там], поскольку объединена и не допущена быть абсолютной множественностью, будучи едино-множественной. Благодаря этому наличию множественности, [Ум, или сущее,] меньше Единого и, насколько оно сравнимо с Единым, хуже Его; а поскольку оно не обладает природой Единого, но было выведено из нее, то оно умалилось; оно имеет свою значимость благодаря единому в нем, и оно разворачивает свою множественность в единое и [благодаря этому] пребывает [, а не становится]. Но что же с беспредельностью? Если она существует в сущностях, то она уже ограничена, или, если она не была ограничена, она не существует в сущностях, но, возможно, — в вещах возникающих, как и во времени.[4] Даже если она ограничена, она существует благодаря беспредельности; ибо не предел, но беспредельное ограничивается; ибо нет, конечно, ничего среднего между пределом и беспредельным, которое принимает [в себя] природу границы. Это беспредельное само [в себе] бежит идеи предела, но улавливается внешними ограничениями. Оно не бежит из одного места в другое, ибо не имеет даже места, но когда оно уловляется, место обретает ипостасийное бытие. Следовательно, нельзя полагать, что то, что́ называется его движением, есть пространственное движение или вообще какая-либо именуемая форма движения; так что оно, пожалуй, не движется [ни в одном из известных смыслов]. Но, опять же, и не покоится,

ибо где бы оно могло покоиться, если само это «где» возникнет позднее? Движение беспредельного, похоже, и означает [только то], что оно не пребывает [, но становится]. Существует ли оно, в таком случае, как что-то поднятое вверх над одним и тем же местом, или же оно носится туда и сюда? Никоим образом, и в том и в другом случае оно фиксировалось бы рассудком относительно одного и того же места, и как поднятое вверх и не склоняющееся, и как склоняющееся. Почему же оно [вообще] мыслится беспредельным? Потому что в мышлении [и мышлением] отделяется его эйдос. Что же, в таком случае, мыслится? Будут мыслиться противоположности и не-противоположности, ибо беспредельное будет мыслиться и великим, и малым,[5] так как оно становится и тем, и этим — и покоящимся, и движущимся, — ибо станет и таким, и таким. Но, очевидно, прежде чем стать [чем-либо и каким-либо], беспредельное никак не определено; в противном случае, оно будет определенным. Если же оно именно беспредельное, т. е. беспредельно и неопределенно беспредельное, то оно будет представляться и так, и так [и как угодно, и чем угодно]. Подошедший к нему близко и не набрасывающий на него, как сети, какого-либо предела, упустит его и не найдет никакого единого, [набросивший же] его ограничит [и тем самым, опять же, упустит само беспредельное]. Но если ты подойдешь к нему как к единому, оно явится многим, и ты скажешь, что оно множественно — и опять ошибешься. Ибо если каждая из его частей никоим образом не есть единое, то и

все они не могут быть многим. Эта природа беспредельного в силу различия воображаемых образов представляется тебе движением, а благодаря приходу фантазии [в непосредственную близость к природе беспредельного] — покоем. Не возможность видеть его самого создает движение, исходящее от ума, и удаление [этого движения от ума и тождества], но то, что беспредельное не бежит, будучи оттеснено вовне и заключено в круге, будучи не в силах выйти [ни оттуда, ни из себя, — это составляет его] покой, так что можно сказать, что оно не только движется [, но и покоится].

4. Но мы должны рассмотреть, каким образом числа возникают в умопостигаемом: возникают ли они после других эйдосов или всегда сопутствуют им; например, поскольку сущее такое, какое оно есть первично, мы мыслим его монадой; тогда, поскольку из него происходят движение и покой, есть уже три, и есть число при каждом из иных [первичных родов]. Или же дело не обстоит так, и каждая из монад была рождена вместе с каждым [из родов]: при первом сущем была монада, при том, что после первого сущего, если есть последовательность, то — диада, и, вообще говоря, столькое [число], какова [наличная в каждый данный момент] множественность, например — декада, если их [т. е. первичных родов] десять. Или же дело не обстоит и таким образом, но число мыслимо само по себе; и если так, то какое число было раньше других, а какое позднее? Платон говорил, что человек приходит к идее числа

благодаря смене дня и ночи; он придал мышление различию вещей; возможно, он говорил, что исчисленные [вещи] первичны, и число создается благодаря их инаковости, и что числа создаются в процессе перехода души, идущей от одного к другому, и возникают, когда душа счисляет:[6] т. е. когда душа, минуя вещи, говорит в себе: «Это одна вещь, а то — другая», например, пока она мыслит что-то тождественное и не мыслит иное после этого, она говорит «одно» [и т. д.]. Но когда Платон говорит «в истинном числе» и говорит о числе в сущности,[7] он говорит, опять же, о числе как некой ипостаси, существующей от себя, не получающей существования в счисляющей душе, и [это не противоречит тому,] что благодаря различию чувственных вещей душа пробуждает в себе понимание числа.

5. Что же, в таком случае, есть природа числа? Есть ли она что-то сопутствующее каждой сущности и созерцаемое в ней, как, например, человек и один человек,[8] сущее и единое сущее — и так относительно всех умопостигаемых [содержаний] и всех чисел? Но как, в таком случае, [в умопостигаемом] есть диада и триада, ка́к там существуют все те вещи, что существуют согласно единому, и ка́к такое вот определение и такое вот определенное число могли бы сойтись вместе в едином? Ибо в этом случае была бы множественность генад [= единств], и ничто бы не пришло в единство, исключая простое единое; если только не скажет кто-нибудь, что диада и есть сама вещь или, лучше ска-

зать, созерцается при той вещи, которая имеет положенными вместе две силы, как если бы они были соединены в одно. Возможно, числа существуют именно так, как о них говорили пифагорейцы, которым казалось [правильным] говорить о числах по аналогии:[9] например, тетраду они называли справедливостью, и другие числа [мыслили] подобными способами; но таким образом число оказывалось сопряженным с множественностью вещи, которая все равно есть одно, столь многое одно, сколь, например, декада. Однако, мы не мыслим декаду таким образом, но сводим вместе [десять] разделенных вещей и говорим «десять». Таким именно образом мы говорим «десять»; но когда единство возникает из множества, мы говорим «декада», как и пифагорейцы [вариант прочтения: как и в случае с вещами умопостигаемого мира]. Но если дело обстоит именно так, то сохраняется ли ипостась числа, если оно только созерцается в вещах? Кто-нибудь может сказать: а что мешает ипостасийному бытию белизны в вещах, хотя она тоже только созерцается в них? Поскольку и движение было созерцаемо в сущем, и [однако же] была ипостась движения, сущего в вещах. [С числом дело не обстоит так же, как с движением,] но поскольку движение есть нечто, то таким способом единство и созерцается в нем; [но не так говорится о числе]. Такая ипостась [т. е. ипостась движения] лишена числа сущности и производит его, скорее, как случайное. Однако [число здесь] не всецело случайное, ибо случайное должно быть чем-то само по себе, прежде чем случиться с какой-

либо вещью, и будь оно даже чем-то неотделимым, оно все равно есть что-то сущее само по себе, некая особая природа, как [например] белизна; оно приписывается чему-то другому уже тогда, когда есть чему приписываться. Так что если единое относится к каждой отдельной вещи, и один человек не то же самое, что человек, но «один» есть нечто иное, чем «человек», и это «одно» есть нечто общее, относящееся ко всем другим индивидуальным вещам, то «одно» будет прежде человека и иных отдельных вещей, чтобы и «человек», и каждая из иных вещей становились собой, будучи уже одним. Следовательно, единое прежде движения, ибо и движение есть [нечто] одно, и прежде сущего, чтобы сущее возникло, будучи одним. Есть Единое, которое, как мы говорим, «по ту сторону сущего»,[10] но есть и другое единое, предицируемое каждому из эйдосов. Так и декада первее того, чему она предицируется, и это — сама декада [букв.: «самодекада»], поскольку вещь, которой она предицируется, не будет, конечно, самой декадой. Возникает ли тогда и существует ли это другое единое вместе с сущностями? Если бы оно порождалось только вместе с ними, оно было бы чем-то акцидентальным — как здоровье человека, но здоровье должно быть также чем-то в себе. Если единое есть как стихия составленного, то должно быть и предшествующее ему единое, которое само есть единое, чтобы быть ему [в составленном] вместе с иным; тогда, если единое смешается с иным, которое становится единым благодаря ему, то оно произведет ложное единое, производя [на самом

деле] диаду. Но как обстоит дело с декадой? Почему нуждается в декаде то, что собирается быть декадой в силу такого вот количества? Если декада производит эйдос [десяти вещей, оформляя их] как материю, то вещь становится десяткой и декадой именно благодаря присутствию [самой] декады, и декада [как таковая] должна существовать прежде в себе и не быть ничем иным, но только декадой.

6. Но если само единое и сама декада существуют без вещей, тогда и умопостигаемые вещи, помимо того что они суть, будут некоторыми генадами, некоторыми декадами или триадами; что же тогда есть их природа и как она возникает? Дóлжно полагать, что их рождение производится логосом. Тогда, во-первых, дóлжно взять сущность эйдосов вообще: она существует не в силу того, что мыслящий мыслит каждый из них, — мышление не дает эйдосам ипостасей. Ведь справедливость возникла не потому, что кто-то помыслил справедливость; и не потому, что кто-то помыслил движение, возникло движение. В этом случае, с одной стороны, мышление будет позднее самой вещи, которая мыслится, т. е. мышление справедливости позднее самой справедливости; с другой стороны, мышление будет первее того, что существует как результат мышления, если оно получает ипостасийное бытие в результате мышления. Но если справедливость тождественна мышлению справедливости, то, в первую очередь, является нелепым утверждение, что справедливость есть что-то подобное

определению справедливости,[11] ибо что иное есть мышление справедливости или движения, если не постижение [букв.: «схватывание»] того, что́ они есть? Это все равно что схватывание логоса несуществующего, существование которого невозможно. Но если кто-нибудь скажет, что «в нематериальных вещах знание и вещь тождественны»,[12] то до́лжно понимать, что сказанное не обозначает ни того, что знание есть вещь, ни того, что логос [рассудок], созерцающий вещь, есть сама вещь; но наоборот: что вещь, будучи без материи, есть предмет мышления, но ни того мышления, которое есть логос вещи, а также и ни того, которое есть ее интеллектуальное постижение, но что сама вещь в умопостигаемом есть не что иное, как Ум и знание. Ибо знание не направлено на себя, но сама вещь Там [в горнем] порождает знание, которое не оказывается чем-то вроде знания материальной вещи, но есть что-то от него отличное, т. е. истинное знание: не образ вещи, но сама вещь. Итак, мышление движения не создает самого движения, но само движение создает мышление его, так что само движение делает себя движением и мышлением, ибо движение Там [в горнем] есть также мышление того [что движется и мыслит], и сама эта [движущаяся и мыслящая вещь] есть движение, поскольку оно первое движение и нет иного прежде него; это движение сущностно сущее, ибо не существует в ином как случайное, но есть действие сущего в действительности движимого предмета. Так что справедливость не есть мышление справедливости, но что-то вроде [внутрен-

него] расположения ума или, лучше сказать, энергия — такая энергия, что ее лицо «истинно прекрасно» и «ни утренняя, ни вечерняя звезда не прекрасны так»,[13] ни вообще что-либо чувственное, но она подобна умному изваянию, как бы выставленному из себя и явленному в себе, лучше сказать, сущему в себе.

7. Вообще говоря, дóлжно мыслить [умопостигаемые] вещи в одной природе, и одна природа содержит всех их и как бы охватывает; [в умопостигаемом мире] каждая вещь не вне другой вещи, не как в мире чувственном: Солнце — в одном месте, иное — в другом, но все вещи — в едином;[14] ибо это природа Ума; и душа [мысля] подражает, таким образом, [природе Ума], и называемое природой, т. е. то, согласно чему и благодаря чему единичные вещи возникают одна — в одном месте, а другая — в другом, в то время как она есть все вещи в себе [, тоже подражает природе Ума]. Но хотя все вещи суть вместе, однако, и каждая по отдельности; Ум видит те вещи, что в Уме и в сущности, не потому что взирает на них, но потому что обладает ими; он не отделяет каждую из них от другой, поскольку в нем они уже вечно раздельны. Мы утверждаем здесь это ради тех, кто изумляется этому из-за своей причастности к этому: величию и красоте [умопостигаемой природы, постигаемым] благодаря любви души к ней [т. е. к этой природе] и благодаря любовному влечению других вещей к душе: это влечение вызвано качеством ее природы, наличием в ней чего-то, что уподобляет ее

Уму. Ибо было бы совершенной нелепостью, если бы было некое красивое живое существо, а само Живое Существо не было бы красиво удивительной и невыразимой красотой. Ум истинно есть «всесовершенное Живое Существо», составленное из всех живых существ, или, лучше сказать, охватывающее в себе все живые существа,[15] столь великое единое, сколь велики все вещи; так что эта [умопостигаемая] Вселенная есть единое и всё видимое; она охватывает все вещи, что в видимом.

8. Тогда, поскольку есть первичное живое существо и, благодаря этому, оно есть само [всесовершенное] Живое Существо, и Ум, и сущность, сущностно сущая сущность, постольку мы утверждаем, что оно обладает и всеми живыми существами, и всем числом, и самой справедливостью, и красотой, и иными такими же вещами; [однако] иным образом говорится о самом человеке, самом числе и самой справедливости: дóлжно рассмотреть, кáк каждое из них существует и чтó оно есть, насколько возможно исследовать эти вещи. Тогда, в первую очередь, следует отложить все чувственные восприятия и созерцать Ум умом, дóлжно обратить внимание на то, что и в нас также есть жизнь и ум — не в объеме [т. е. не в нашем теле], но в бестелесной силе, и что истинная сущность обнажена [т. е. свободна] от подобных [т. е. объемных, телесных] вещей и есть сила, стоящая при себе, и не есть что-то безжизненное, но живейшее и умнейшее, так что нет ничего ни более

живого, ни более умного, ни более сущностного; то, что соприкасается с [истинной Вселенной,] обладает теми же качествами, что и она — пропорционально близости касания: то, что ближе — в большей степени, то же, что дальше — в меньшей. Если бытие [как таковое] в самом деле есть предмет стремления, то наибольшее бытие наиболее желанно, и наибольший Ум [наиболее желанен], если мышление желанно вообще; то же самое относится и к жизни; тогда, если дóлжно взять первичное сущее, поскольку оно существует первым, а затем Ум и потом [всесовершенное] Живое Существо, — ибо уже говорилось, что оно охватывает все вещи, — то Ум окажется вторичным, ибо он есть энергия сущности; в этом случае, число не будет на уровне [всесовершенного] Живого Существа, ибо и прежде него существуют и «один», и «два»; число не будет и на уровне Ума, ибо сущность прежде него была и едина, и множественна.

9. Остается тогда рассмотреть: порождает ли сущность число в силу своего разделения, или же число делит сущность [на части]; ибо или сущность, движение, покой, тождество и различие производят число, или число производит их.[16] Начало нашего исследования будет следующее: может ли число существовать само по себе или «два» созерцаются в двух вещах, и таким же образом — «три». И есть ли единое среди чисел? Ибо оно может быть и при себе, без счисляемых вещей, и способно быть прежде сущих вещей. Способно ли оно быть прежде сущего? Дóлжно оставить это, допустив,

что единое существует прежде числа, а число возникает из сущего. Но если сущее есть единое сущее, и две сущие вещи есть именно две вещи, то единое будет принадлежать сущему, а число — сущим. Существует ли тогда число [только] в понятии или постижении его, или же оно существует и в своей ипостаси? Продолжим рассмотрение следующим образом: когда кто-нибудь мыслит одного человека, одну красивую вещь, — в каждом из случаев он, дóлжно полагать, мыслит единое в последнюю очередь; и так же когда он мыслит коня и собаку, очевидно, что он мыслит «два» позднее их. Однако, если он производит человека, производит лошадь и собаку, или если они суть в нем и он полагает их вовне, то он не случайно производит их и не случайно полагает вовне; разве в этом случае он не скажет: «Дóлжно идти к единому и переходить к иному единому, дóлжно творить "два" и дóлжно сотворить иное наряду со мной»? [Не нужно это понимать в том смысле, что] сущее было исчислено, когда оно возникло, но ясно, что сколько уже было сущих, столько и возникло. Всё число, следовательно, было прежде самих сущих. Но если прежде сущих, то не было и сущим. Число было в сущем, но не как число сущего — поскольку сущее было еще [только] единым, однако ипостасная сила числа разделила сущее и сотворила, так сказать, рождение множества. Ибо число будет или случайностью, или энергией, и [всесовершенное] Живое Существо, и Ум суть число. Не будет ли, в таком случае, сущее объединенным числом, а сущие — числом развернутым,

Ум — числом, движущимся в себе, и [всесовершенное] Живое Существо — числом объемлющим? Поскольку от Единого происходит сущее, то насколько то Единое есть одно, сущее должно быть числом: потому-то эйдосы и назывались [древними мыслителями] генадами и числами. Это сущностные числа, но другие, называемые монадическими, суть их эйдолы.[17] Сущностные числа созерцаемы в эйдосах и участвуют в их рождении, первично же — число в сущем, вместе с сущим и прежде сущих. Сущие имеют свое основание в числе, оно их источник, корень и начало. Ибо Единое есть начало сущего, и при Нем оно есть сущее, иначе оно бы рассеялось; но Единое отнюдь не при сущем, ибо в этом случае сущее было бы единым до встречи с Единым; и то, что возникает как десять, было бы десятью прежде встречи с декадой.

10. Сущее, установленное во множественности, есть число, когда оно пробуждается как многое; число есть приуготовление для сущих вещей, их прообраз; число есть что-то подобное генадам, которые содержат место для того, что будет на них основано. Ибо и теперь говорят: «Я хочу иметь столько-то золота и домов». Золото есть одно [, а число — другое], и человек желает не число сделать золотым, но золото — числом: человек уже обладает числом и пытается приложить его к золоту, чтобы стало столько-то золота. Но если бы сущие возникали прежде числа, и число созерцалось бы в них как счисляющая природа, чье движение коли-

чественно определено количеством счисляемых предметов, то количественное определение сущих было бы случайным, и количество сущих вещей не определялось бы предшествующим их бытию положением [о том, что сущих должно быть именно столько-то]. Если же сущих столько, сколько есть, не по случайности, то число есть причина, в которой они предсуществуют как столькие, т. е. число уже существовало, когда вещи становились причастными «столькому», и каждая из вещей становилась причастной единому, чтобы быть одной вещью. Есть сущее от [истинно] сущего, поскольку само [истинно] сущее — от себя, и единое от Единого. Каждая вещь есть единое: не единое как монада, но как единое десяти тысяч или иного какого-нибудь числа. Если кто-нибудь говорит, что уже есть десять тысяч вещей и досчитывает до десяти тысяч, то он не утверждает, что о вещах было сказано, что их десять тысяч благодаря самим вещам, что они продемонстрировали свое количество сами, так же как демонстрируют цвета; нет, но это счисляющий рассудок говорит, что их столько, а если не скажет, то человек и не узнает, сколь много это множество. Но почему он говорит? Потому что умеет считать, а умеет считать — потому что знает число, а это может быть, только если число уже существует [к моменту счета]. Нелегко, а лучше сказать, невозможно, не зная природы числа, сказать — сколь много [что-либо]. Дело здесь обстоит так же, как когда кто-нибудь говорит о благих вещах: он либо говорит о них как о самих по себе благих, либо приписывает им

благо как акциденцию. Если он говорит о первых [благах], то называет первую Ипостась; если же говорит о вещах, для которых благо случайно, то должна быть природа блага, чтобы оно могло возникать в других вещах; причина рождения блага в иных вещах должна быть или самим Благом, или чем-то, что породило благо в своей природе. Таким образом, и говорящий о числах в сущих вещах, например о декаде, будет говорить или о декаде, которая существует как декада, или о вещах, которых десять по случайности; он будет вынужден положить декаду существующей в себе [прежде этих вещей], существующей не как что-то иное, но как именно декада. Тогда, если кто-нибудь говорит, что есть десять вещей, необходимо или им самим быть декадой, или прежде них будет иная декада, которая будет ничем иным, нежели самой декадой. Вообще говоря, дóлжно утверждать, что всё, что бы ни предицировалось чему-либо иному, приходит от чего-то иного или же есть энергия того, чему оно предицируется. И если оно не таково, что иногда оно присутствует, а иногда нет, но всегда есть вместе с вещью, и если эта вещь — сущность, оно также есть сущность, и не менее сущность, чем сама сущность есть сущность; если же не допустить, что оно сущность, все равно оно будет относиться к сущим вещам и будет существующим. Если вещь и может мыслиться без своей энергии, то от этого энергия отнюдь не меньше существует разом с вещью; она позднее вещи лишь в нашем понятии.

11. Но если кто-нибудь скажет, что декада есть не что иное, как столько-то генад, тогда если он согласен, что одна генада существует, — то почему не согласится и с тем, что существуют десять? Почему не будет ипостасей и других [генад]? Одно единство [генада?] не должно быть сопряжено с одним определенным сущим, поскольку каждое из других в этом случае не было бы единым. Но если каждое индивидуальное единое иных [сущих вещей] есть именно единое, то это единое — общее: это обозначает, что есть единая природа, приписываемая многим, о которой мы говорили, что она должна существовать в себе, прежде чем созерцаться во многих. Если, в таком случае, генада существует в этом [внутреннем единстве] и, опять же, созерцается в ином, и если это иное также существует, то не одна генада будет иметь ипостась, но будет множество генад; если же существует [только] то первое Единое, то генада будет со-существовать либо с тем, что в наибольшей степени существует, либо с тем, что есть в наибольшей степени всецело Единое. Если с тем, что в наибольшей степени существует, то другие генады будут генадами лишь по омонимии и не будут находиться на том же уровне, что и первая, или же число будет состоять из неподобных монад, и будут различия между монадами даже насколько они монады; если же будет со-существовать с тем, что в наибольшей степени Единое, то почему это Единое в наибольшей степени будет нуждаться в монаде, чтобы ему быть Единым? Если это невозможно, тогда должно быть Единое, которое есть не

что иное, как чистое Единое, отъединенное [от всего] в своей сущности, прежде чем каждое индивидуальное единое названо и помыслено. Тогда, если Единое [, взятое] без вещи, называемой единой, собирается быть [не только в себе, но] и в умопостигаемом, почему бы не обрести ипостась и иному единому [т. е. генаде]? Ведь взятое по отдельности, [каждое число] будет множеством монад, т. е. многим единым. Если же природа [первичного Единого] как бы рождает последовательность [чисел] или, лучше сказать, уже родила, и порожденное ею не стало существующим согласно Единому, но она создала непрерывное единое: порой вытягиваясь в своем продвижении из себя в охватывающую [это другое единое] границу и быстро останавливаясь — так она породила меньшие числа, когда же она двигалась по преимуществу не в иных вещах, но в своих собственных движениях — она наделила ипостасями бóльшие числа; таким образом она приспособила отдельные множества и вещи к отдельным числам, зная, что если каждая отдельная вещь не будет связана с отдельным числом, то вещь вообще не будет существовать или выступит из себя и будет чем-то иным, будучи чем-то бесчисленным и алогическим.

12. Если же кто-нибудь говорит, что единое и монада не имеют ипостасийного бытия — ибо нет, дескать, единого, которое не было бы «чем-то единым», но единое есть некое претерпевание души, вызываемое каждой отдельной вещью, — то, в первую очередь, чтó мешает

считать, что всякий раз, когда говорят «сущее», тоже называют лишь претерпевание души, а само по себе сущее есть ничто? Если [что-либо признаётся сущим,] потому что оно толкает, бьет и создает воображаемый образ сущего, то мы видим, что и в случае единого душа претерпевает толчок и схватывает воображаемый образ.[18] Но сами эти претерпевания души и ее мысль видятся нами как единое или как многое? Когда мы говорим «не-единое», мы не имеем [т. е. не созерцаем] единого, происходящего из самой вещи, ибо мы говорим, что единого в ней нет, тем не менее [даже говоря «не единое»], мы имеем единое, и оно есть в душе без того, чтобы быть «чем-то единым». Мы обладаем единым, беря извне некое мышление и некий отпечаток, наподобие мысленного представления [= энноэмы], исходящей из вещи. Те, кто полагают идею единого и идею числа единым эйдосом того, чтó они познают, должны полагать такие ипостаси [т. е. единое и число] мысленными представлениями,[19] если, в самом деле, что-то подобное существует ипостасийно; есть многое, что уместно было бы высказать против их воззрений на эти вещи. Они говорят, что такое претерпевание или такая мысль возникают в нас позднее вещей, как «вот это» или «нечто», как толпа, праздник, армия и множество, ибо таким именно образом возникает многое — от вещей и сверх вещей, называемых многими; и как праздник не будет существовать, если отделить его от людей, объединенных и радующихся в религиозной процессии, так и когда мы говорим «единое», мы не мыс-

лим что-то одно, что-то отделенное от других вещей; есть много и других подобных содержаний, например, «верх», «право» и их противоположности; ибо что иное могло бы быть ипостасью правого, если не то, что кто-то стоит или сидит здесь или там? Точно так же дело обстоит и с верхом: верх обозначает определенное положение [, наблюдаемое] более всего в той части Вселенной, которую мы называем верхом, а иное [т. е. низ, наблюдается] в том, что мы называем низом. О таких словах дóлжно прежде всего сказать, что в каждом из названных случаев имеется некая ипостась: не одна и та же во всех этих случаях, не одна и та же ни в их отношении друг к другу, ни в отношении всех их к единому. Так что дóлжно рассмотреть каждый из этих случаев по отдельности.

13. Разве возможно разумно утверждать, что [наше] мышление единого происходит из подлежащего, из того, что суть чувственный человек или какое-либо другое живое существо, или даже камень, ибо одно — то, чем является человек, а другое [совсем не то же самое, что есть человек] есть это единое? В противном случае [если допустить, что мышление единого представляет собой абстракцию единства от какого-либо предмета], рассудок не мог бы предицировать единое тому, что не есть человек [или тот предмет, от которого единое было отвлечено]. Тогда, как в случае с правым и подобными [правому категориями], рассудок не подвигнется без причины, но поскольку видит различие положений, он

говорит «здесь»; так же и в случае с единым, поскольку он видит нечто, он говорит «единое», ибо в этом случае не имеет место пустое претерпевание, и он не говорит «единое» о ничто. [Говоря «единое», рассудок не говорит,] что есть только это, а не иное, ибо говоря «неиное», он называет иное единое. Тогда иное и различие — позднее, ибо не останавливаясь на едином, рассудок не может сказать «иное» или «другое»; и когда он говорит «только», он говорит «одно только», так что он говорит это «одно» прежде, чем говорит «только»; тогда то, что называется «единое», прежде чем оно сказывается как «единое» об ином, уже есть единое, и то, что называется единым, есть единое прежде, чем кто-либо подумает или скажет о нем; ибо оно [т. е. предмет высказывания] либо единое, либо что-то большее, чем единое — многое; если многое, то ему необходимо предшествует единое. Поскольку когда рассудок говорит «многое», он говорит «более, чем одно»; рассудок мыслит армию множеством воинов, соединенных в единый порядок, и не дозволяет существующему множеству быть [только] множеством; рассудок, дающий единое, которое не обладает множеством, проясняет [для себя, что оно не множественно], или же, видя единое, происходящее из [единого] порядка, возводит природу многого в единое; ибо единое отнюдь не ложно предицируется армии, равно как и дому, который один, но состоит из многих камней, хотя единое дома более едино, чем единое армии. В таком случае, если единое более едино в сознании и еще более — в неделимом, то ясно, что

единое есть некая определенная природа, существующая ипостасно; ибо невозможно быть «большему» в вещах не-сущих, но мы предицируем сущность и каждой из чувственных вещей, и вещам умопостигаемым, однако последним — в преимущественном смысле; полагая «большее» и «преимущественный смысл» в сфере вещей сущностно сущих, мы полагаем также, что сущее [существует] более в сущности, даже в чувственной сущности, чем в иных родах; и как в этом случае, так и в случае с единым, мы видим [, что сущее и единое] различаются по степени [присутствия], т. е. существуют в чувственном менее, а в умопостигаемом — по преимуществу; мы должны утверждать, что существуя всеми способами, единое возвращается к себе. Так же как сущность и бытие умопостигаемы, а не чувственно воспринимаемы, но при этом чувственно воспринимаемые вещи участвуют в них, так же и единое в сфере чувственного созерцается благодаря причастности [чувственных вещей единому], однако и здесь рассудок схватывает единое как умопостигаемое и умопостигаемым способом; так что он мыслит иное, которого он не видит, от иного, которое видит; значит, он предзнает [единое]. Но если он знает его как некое особенное сущее, значит, оно тождественно сущему. И когда рассудок говорит «нечто», он говорит «единое», так же как когда он говорит «некие» [в двойственном числе], он говорит, что есть два, и когда он говорит «некие» [во множественном числе], он говорит, что суть многие.[20] Тогда, если невозможно мыслить что-либо без единого

или двух, или какого-либо определенного числа, то ка́к может не существовать то, без чего невозможно ни мыслить, ни говорить? Невозможно сказать, что не есть то, не будь чего ты не смог бы ни мыслить, ни говорить. То, что повсюду необходимо для возникновения всякого предмета мысли и логоса, должно быть прежде логоса и мышления, ибо только таким образом может принимать участие в их возникновении. Поскольку если оно [т. е. то, что необходимо для возникновения, необходимо присутствует] в ипостаси каждой сущности, — ибо нет ничего, что не было бы единым, — оно существует прежде сущности и производит сущность. По этой причине есть и единое сущее, которое не есть сначала сущее, а потом единое; ибо в том, что сначала сущее, а потом единое, будет множество; но в том, что есть единое сущего, множество есть разве только в том смысле, что оно могло бы произвести его, если бы склонилось к творению. И «вот это» — не пустое слово, ибо оно называет некую явленную ипостась вместо имени, некое присутствие, сущность или что-то иное, принадлежащее вещам существующим; так что «вот это» не обозначает нечто пустое и не есть некое претерпевание рассудка, производимое вещами не существующими, но — вещами, подлежащими мышлению, как если бы называлось собственное имя вещи.

14. Кто-нибудь может добавить к вышесказанному, взглянув на вопрос с точки зрения отношения, что единое не принадлежит к разряду вещей, оставляющих

свою природу: когда иное претерпевает, оно остается бесстрастным; но если иное собирается выйти из единого, оно должно претерпеть лишение единого благодаря разделению на два или более частей. Следовательно, если тот же самый объем [= масса] станет двумя, благодаря разделению, и не уничтожится как объем, ясно, что помимо подлежащего объема в нем было и единое, как что-то добавленное, которое и было утеряно, когда разделение уничтожило его [т. е. объем бывшего единым тела]. Как же можно не расположить в сфере сущих, где бы оно пребывало само по себе, то, что иногда присутствует в вещи, а иногда отсутствует в ней? Мы должны утверждать, что оно присутствует в вещах акцидентально, но существует само по себе, когда является и в умопостигаемых, и в чувственных вещах; для вещей позднейших оно случайно, но оно есть при себе в вещах первичных, когда дело обстоит так, что сначала — первое единое и затем — сущее. Если же кто-нибудь скажет, что единое, если к нему придет иное (пусть оно будет [другим] единым), претерпит, и уже не будет единым, но станет двумя, — такой человек скажет неправильно. Ибо не было единого, которое стало двумя, [ведь не было двумя] ни то, что добавили, ни то, к чему добавили, но каждый остается единым, как и был; «два» не предицируются обоим, единое же пребывает отдельно от каждого, которое остается тем, что оно есть. Следовательно, и [количественная] двойка, и диада не находятся по природе своей в категории отношения. Но если бы «два» были благодаря

схождению вместе, и схождение вместе было бы тем же самым, что и творение двух, возможно, в этом случае «два» и диада были бы таким отношением. Однако диада, опять же, созерцается и в противоположном, претерпевающем, ибо когда одна вещь рассекается, то возникают две вещи, так что «два» не есть ни рассечение, ни схождение вместе, как было бы в случае, если бы оно было отношением. Данный аргумент применим ко всем числам. Ибо когда есть отношение, которое производит что-либо, невозможно противоположному отношению производить то же самое, притом и сама [производимая] вещь есть отношение. Что же, в таком случае, есть причина числа в собственном смысле? Вещь есть «одно» благодаря присутствию единого, и есть «два» благодаря присутствию диады, как она и бела — благодаря присутствию белизны, и красива — благодаря присутствию красоты, и справедлива — благодаря присутствию справедливости.[21] В противном случае, дóлжно будет отрицать существование этих вещей, но причиной их должны быть отношения; так справедливость, например, будет благодаря определенному отношению к определенным вещам, и красота — в силу того, что мы так расположены, и не будет ничего [красивого] в подлежащем, к которому мы расположены, и ничто не будет приходить извне к тому, что является прекрасным. Следовательно, когда ты видишь нечто, которое называешь единым, оно, конечно, велико и красиво, о нем можно сказать, что оно есть бесчисленное количество всего. Следовательно, как величина и величие суть

в нем, так и сладость, и горечь, и другие качества; но почему в нем нет так же единого? Ибо, хотя в [частных] сущностях будут и не все качества, разве это может быть основанием отсутствия в них количества? Дело не будет обстоять так, что в них будут непрерывные количества, а дискретных не будет, поскольку непрерывное количество нуждается в дискретном как в [своей] мере. Следовательно, как вещь велика присутствием величия, так и единое [в вещи] — присутствием единого, и два — присутствием диады, и всё остальное точно так же. Но исследование о том, ка́к вещь участвует в числе, сходно с исследованием о том, ка́к осуществляется участие во всех эйдосах. Мы должны утверждать, что декада одним способом созерцается в вещах дискретных, и другим — в вещах непрерывных, и иными способами — во множестве объединенных сил этого числа; мы должны утверждать, что [мысля это] мы взошли в умопостигаемое, и что есть истинные числа, более не созерцаемые в других вещах, но существующие сами по себе, что есть сама декада, а не декада [десяти] умопостигаемых предметов.

15. Скажем опять о том, что уже было сказано, начиная сначала: всеобщее сущее и истинное сущее — оба есть сущие; есть Ум и всесовершенное Живое Существо, и все живые существа разом; здешнее вселенское живое существо подражает единству того [всесовершенного] Живого Существа, насколько ему позволяет его единство; ибо природа чувственного убежала от того

единства, поскольку вознамерилась быть именно чувственной. Оно [всесовершенное Живое Существо] должно быть всем числом; поскольку будь оно несовершенным, оно было бы лишено какого-либо числа, и если бы какого-нибудь числа не было в нем, оно не было бы «всесовершенным Живым Существом». Число, следовательно, существует первее всех живых существ и «всесовершенного Живого Существа». Человек, конечно же, есть в умопостигаемом, и иные живые существа тоже, и поскольку дело обстоит так, умопостигаемое существует как всесовершенное Живое Существо,[22] поскольку и здешний человек — в силу того, что Вселенная жива, — есть ее часть, и каждая вещь в ней есть живое существо и находится в тамошнем [всесовершенном] Живом Существе. И в Уме, насколько он есть Ум, все умы существуют как индивидуальности, как части, и есть число их. Тогда число существует первично даже не в Уме, но в Уме оно существует как число его энергий; как число Ума, оно — справедливость, благоразумие и другие добродетели, и знание, и все те вещи, благодаря обладанию которыми Ум есть существенно Ум. Но как может быть знание не в чем-то другом? А так, что знающий, познанный и знание есть [в Уме] одно и то же, всё вместе и разом, и точно так же дело обстоит и с остальными [умопостигаемыми содержаниями]; поэтому всё существующее первично, в том числе и справедливость, существует [в Уме] неслучайно: справедливость случайна для души, насколько она душа, ибо эти [умопостигаемые] вещи находятся в душе по преимуществу в возможнос-

ти, когда же душа направляется к Уму и действует вместе с Умом, они оказываются в действительности. Но сразу же за Умом [расположено] сущее и число в нем, и сущее вместе с числом производят сущие вещи; [так происходит] когда сущее движется согласно числу и устанавливает сами числа прежде их ипостасей, как Единое — прежде единого [объединенного], которое связывает себя с Первым (но числа более не связывают иные вещи с Первым, поскольку достаточно того, что само сущее связано с Ним). Но сущее, когда оно становится числом, связывает сущие вещи с собой (ибо оно раскалывается не в силу того, что оно есть единое, но, напротив, его единое пребывает); будучи расколото согласно своей природе в столь многое, сколь оно желает, оно видит — сколь многое было порождено им согласно числу, которое было в нем; ибо оно дробилось силами числа и производило столькое, сколькое было число. Следовательно, первое и истинное число есть начало и исток ипостаси сущностей.[23] Поэтому и здесь [в нашей Вселенной] возникновение каждой из вещей происходит при содействии чисел, и когда нечто берет иное число, оно производит иное, или вообще ничего не производит. Эти первые числа, как исчисленные, суть те же, что в иных вещах имеют и то, и другое: с одной стороны, они происходят от этих исчисленных чисел, с другой стороны, согласно исчисленным числам они измеряют другие вещи, исчисляя как числа, так и исчисленные вещи, ибо благодаря чему можно сказать «десять», если не благодаря самим числам?

16. Итак, есть числа, которые мы называем первыми и истинными; но вот кто-нибудь может спросить: «Где вы полагаете их, в каком из родов сущего? Всем кажется, что число [должно полагаться] в количестве, а количество ты полагаешь в том, что называл раньше,[24] провозглашая, что дóлжно полагать дискретные числа, как и непрерывные в сущностях [т. е. число в количестве, а количество — в сущности]. С другой же стороны, ты говоришь, что это числа первых сущих, и, опять же, утверждаешь, что Там [в горнем] есть и другие, счисляющие числа помимо этих. Так скажи же нам, как ты всё это улаживаешь? Ибо здесь есть немалые трудности; так ли обстоит дело, что и единство, которое в чувственных вещах, есть [с одной стороны] или некое количество, или многократно повторенное количественное единое, [а с другой стороны] само оно — только начало количества и не количественно? Принадлежит ли бытие начала [чисел] тому же роду [что и количественные числа], или же оно есть что-то иное? Проясни нам [, Плотин,] всё это».

Следует сказать, начиная отсюда, об этих [чувственных вещах], что когда (а мы должны начать именно с чувственных вещей) ты берешь одну вещь за другой и говоришь «два» — собака и человек, например, или два человека, — или больше, когда ты говоришь «десять» или «десяток людей», то это число не есть ни сущность, ни даже та сущность, что в чувственных вещах, но это число — чистое количество. [Точно так же обстоит дело и] когда ты делишь вещь соответственно единому и создаешь части этой декады, и полагаешь единое нача-

лом количественного, поскольку имеет место единица, принадлежащая десятке, и она не есть единое в себе. Но когда ты говоришь, что человек в себе есть некое число (декада, например), т. е. живое и разумное [число], то сам способ [умозаключения] не будет един; поскольку же ты считаешь и исчисляешь, то создаешь нечто количественное, однако насколько [действительность, подлежащая твоему мышлению] есть два, и каждое из них есть одно, и если каждое [из этих двух] есть нечто восполняющее сущность, и единство есть в каждом, то ты говоришь об ином, сущностном числе. Эта декада не позднее [сущности], она не говорит о том, сколько внешнее, но о том, сколько то, что в сущности и [каким образом] оно удерживает в единстве природу вещи. Ибо здесь ты, конечно же, не создаешь число, переходя от одной самой по себе существующей вещи к другой, и не поставляешь их вместе, счисляя. Ибо что происходит в сущности человека, если ты, счисляя, прибавляешь к одному человеку другого? [Ничегошеньки не происходит]. Поскольку здесь нет единства такого же, как в хоре, но этот десяток человек будет иметь ипостась в тебе, счисляющем; однако, если бы те десять, которые ты счисляешь, не были организованы в одно, нельзя было бы даже говорить о десятке, но ты, счисляя, создаешь десять, и эти десять количественны; однако в хоре, как и в войске, есть нечто тебе внешнее. Ка́к [число] есть в тебе? То [число], которое пребывало в тебе прежде счисления, есть иным образом; но то число, которое приходит от внешнего явления к

числу в тебе, есть или энергия тех [чисел в тебе], или — некое число, согласное с ними; когда ты счисляешь и, вместе с тем, производишь число, то в этом действии ты делаешь действительным ипостасийное существование количества, так же как прогуливаясь [, ты приводишь в действительность] ипостась определенного движения. Что, в таком случае, сказать о числе, которое иным способом существует в нас? Это число нашей сущности, ибо Платон сказал, что поскольку [наша] сущность участвует в числе и гармонии,[25] она сама, опять же, — число и гармония; ибо он говорит, что она не есть тело или величина, следовательно, душа есть число,[26] если она — сущность. Число тела есть, конечно же, сущность [, данная] как тело, но число души есть сущность [, существующая тем же способом], как и сами души. Относительно умопостигаемых предметов вообще, если там есть живое существо, большее [в себе, чем одно], например, если оно триада, то эта триада в нем сущностна. Триада же, которая не относится к живому существу, но есть триада в сущих вещах вообще, она — начало сущности. Но если ты счисляешь живое и красивое, и каждое из них одно, то ты производишь число в себе и приводишь в действительность количество и диаду. Если, однако, ты говоришь, что добродетель есть тетрада (как такая, чьи части [объединены] в едином) и генада тетрады, как подлежащее, тогда ты приспосабливаешь к ней [т. е. к добродетели, которая есть простое единство] и тетраду, которая в тебе.

17. Но что сказать о называемом беспредельным числом?[27] Наши рассуждения придают ему предел. И это правильно, если оно, в самом деле, число, ибо беспредельное враждует с числом. Почему же мы говорим тогда: «число беспредельно»? Обстоит ли здесь дело так же, как и в случае, когда мы говорим, что беспредельна линия: мы говорим так не потому что есть такая линия, но потому что может быть линия еще длиннее, даже в случае, если берется линия длиной во Вселенную.[28] Узнав, сколь много [что-либо], можно удваивать [это количество], не связывая [это действие и его результат] с теми [первыми числами]. Ибо как ты можешь привязать мысль или образ воображения, которые суть только в тебе, к сущим вещам? Или ты собираешься сказать, что бесконечная линия существует в умопостигаемом? Поскольку [в противном случае] там была бы линия определенной величины; но если она не была бы определенной в числе, она была бы беспредельной. Или же ее беспредельность существует иным [не чувственным, не возможным только] образом, не как невозможность достигнуть конца? Но как, в таком случае, она беспредельна? Или же в понятии самой линии не мыслится никакого предела, заключенного в ней? Тогда, что́ есть линия Там [в умопостигаемом] и где именно она Там есть? Она, конечно, позднее числа, ибо в ней созерцается единое, и она [исходит] из единого и [простирается] на одно [определенное] расстояние; но она не имеет количественной меры этого расстояния. Но где она? Только ли в определяющем мышлении? Нет,

она есть вещь, однако — умная вещь. Ибо всё тамошнее, как и линия, существует умно, и каким-то образом там есть вещи. И относительно поверхности и твердости [= объема], и всех фигур [мы должны спросить]: где они и как? Ибо не мы, конечно же, измышляем эти фигуры. Об этом свидетельствует фигура [здесь: по-греч. «схема»] космоса, которая была прежде нас, и другие естественные фигуры, существующие в природных вещах, которые должны существовать прежде тел, как не-фигурные фигуры в умопостигаемом и первичные фигуры. Они не суть формы в иных вещах, но поскольку они существуют относительно себя и принадлежат себе, у них нет необходимости простираться за свои пределы: протяженные же фигуры принадлежат иным вещам. Значит, фигура всегда есть одна в сущем, но она разделяется либо в [тамошнем всесовершенном] Живом Существе, либо прежде него. Я говорю «разделяется» не потому что она приобретает определенную величину, но потому что она разделяется так, что каждая ее часть обретает отношение к каждой, как и в живом существе, и она придается тамошним телам, как, например, тамошнему огню, придается, если хочешь, там пирамида.[29] Потому и здешний огонь желает подражать тамошнему, хотя и не может из-за материи, и другие [стихии] аналогично, как о них и говорится. Но фигура есть в живом существе потому ли, что оно живое существо? Нет, прежде она есть в Уме. Конечно, она есть в живом существе; следовательно, если живое существо охвачено Умом, она будет первично в

живом существе; но если Ум есть первый в порядке [сущих], то она в Уме. Однако, если во всесовершенном Живом Существе суть также и души, то Ум первичен. Но Платон говорит «столь много, сколь Ум видит в Живом Существе»,[30] значит, если Ум видит, то он [Ум] позднее [того, что видит]. Но, возможно, «видит» говорится здесь в том смысле, что ипостась живого существа возникает в ви́дении, ибо Ум есть нечто иное, всё и одно; мышление обладает чистой сферой, но живое существо — сферой живых существ.

18. Однако, число, которое есть Там, ограничено; мы же мыслим некое число, большее, чем то, которое было прежде нас, и счисляем таким образом относящееся к нам беспредельное. Но невозможно Там помыслить большего, чем уже помыслено; ибо [сколь бы великое число ты ни помыслил, оно Там] уже есть; Там ни одно число не отсутствует, так что нельзя прибавить никакого числа. Однако, может быть, Там есть и беспредельное число — беспредельное, поскольку неизмеримое, ибо чем оно могло бы быть измерено? Но то, что́ оно есть, есть всё, будучи единым и всем вместе; не ограниченным каким-то внешним пределом, но тем, что оно само есть; ибо, вообще говоря, ни одна из истинно сущих вещей не существует во [внешних] пределах, но ограниченное и измеренное есть то, чему воспрепятствовали рассеяться в беспредельности, то, что нуждается в мере; но те [истинно] сущие вещи сами есть меры, и, следовательно, все они красивы. Ибо [тамошнее]

живое существо красиво благодаря тому, чтó оно есть; благодаря этому оно обладает наилучшей жизнью, не лишено никакой жизни и, опять же, не имеет никакой жизни, смешанной со смертью, ибо ничто Там не тленно и не смертно; нет Там, опять же, вялой бессильной жизни, но — первая и яснейшая, чистейшая в своей жизненности жизнь, как первичный свет, которым и от которого Там живут души и который души, идущие вниз, приносят с собой. Та жизнь знает, почему живет и для чего живет: живет к тому, от чего исходит; ибо то, из чего, есть для нее то, во что. Разумение всех [существ] и весь Ум суть на ней [той жизни] и сопребывают с ней, и, будучи вместе с ней, дают ей оттенок большей благости, и смешение с ней разумения делает ее красоту более величественной. Ведь даже здесь разумная жизнь значительна и поистине красива, хоть и видна смутно. Но Там она видима ясно, ибо дает видящему зрение и силу для большей жизни, и благодаря большей силе жизни — вúдение и становление тем, что видишь. Ибо здесь наше интуитивное понимание направлено, по большей мере, на вещи неодушевленные, и когда оно направлено на живые существа, оно останавливается на неживом в них, да и сама их внутренняя жизнь смешана [со смертью]. Но Там все суть живые существа, и все всецело живы и чисты; и если ты Там, тогда то, что не есть живое существо, — вот оно: прямо из себя блистает [своею жизнью]! Когда же ты созерцаешь сущность, проходящую сквозь них, дающую им жизнь, которая не движется в изменениях, созерцаешь

разумение и мудрость, и знание, — ты смеешься над притязаниями низшей природы на сущностность. Ибо благодаря этой сущности пребывает жизнь, пребывает Ум и стоят в вечности сущие [вещи]; ничто не выходит за ее границы, ничто не изменяется в ней, ничто не потрясает ее, ибо нет ничего сущего после нее, которое бы касалось ее, а если бы и было что-то такое, то оно существовало бы благодаря ей. И если было что-то противоположное [этой сущности], то она ничего не претерпела от этого противоположного; однако, существуя сама, она не сделала это противоположное существующим, но [сотворила] некоторую другую общую причину прежде него, и это было сущее; так что был прав Парменид,[31] сказавший, что сущее есть единое; оно не бесстрастно не по причине отсутствия иного, но потому что оно — Сущее; ибо только Сущее может существовать благодаря самому себе. Ка́к кто-нибудь мог бы лишить [Единое] сущего или чего-нибудь другого, что существует как энергия Сущего и существует от себя? Ибо пока [Единое] есть, Оно наделяет бытием; а есть Оно вечно, и значит, вечно делает так. Велико, таким образом, [истинно сущее], велико в силе и красоте, так что очаровывает [прикоснувшихся к нему], и все вещи зависят от него и счастливы, имея [в себе] его след, и вслед за ним они ищут Благо; ибо сущее стоит перед Благом, если смотреть от нас. И весь этот космос желает жить и мыслить, чтобы быть, и вся душа, и весь ум желают быть тем, что [истинно сущее] уже есть; бытие же достаточно в себе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Плотин начинает здесь с традиционного неопифагорейского воззрения на зло множественности и беспредельности (или неопределенности), которое он в процессе рассуждения видоизменяет, по своему обыкновению, в сторону более позитивной оценки множественности и числа. См. гл. 3, 7–9.

2. Здесь, вероятно, имеется в виду упоминание об ἄπειρος ἀριθμός из платоновского *Парменида*, 144a6; см.: Аристотель. *Метафизика*, M. 8. 1083b36–1084a1.

3. Идея субъективного, мысленного умножения здесь заимствована у Аристотеля. См.: *Физика*, Г. 8. 208a15–20.

4. См.: Аристотель. *Физика*, Г. 7. 207b14–15.

5. Аристотель не раз повторял, что Платон характеризует неопределенное начало множественности как двоицу: «большое и малое». См.: *Физика*, Г. 4. 203a15–16; *Метафизика*, A. 6. 987b26.

6. Здесь Плотин излагает платоновский *Тимей*, 39b–c и 47a, где говорится о том, как мы приходим к познанию числа и времени.

7. Фрагменты из *Тимея* могут навести на мысль, что число существует только в счисляющей душе, что оно позднее видимых сущностей, которые счисляются. Таким образом, Плотин обращается непосредственно к диалогу *Государство*, VII, 529c–d, где Сократ настаивает на том, что истинная, философская астрономия имеет дело не с видимыми небесными телами, а с «истинным числом и формой», которые постигаются только мыслью.

8. См.: Аристотель. *Метафизика*, Г. 2. 1003b22–30.

9. Очевидно, Плотин не имел источников по ранней пифагорейской мысли, которую он в большей степени, нежели Аристотель, считал заслуживающей доверия. В данном случае Плотин пользуется *Метафизикой*, А. 5, 985b23–986a21.

10. См.: Платон. *Государство*,VI, 509b9; этот фрагмент явился одним из оснований доктрины о Едином, трансцендентном сущему.

11. Ясное указание на то, что платоновская Идея есть нечто весьма отличное от аристотелевской универсалии.

12. См.: Аристотель. *О душе*, Г. 5, 430a2–3 и 7, 431a1–2.

13. См.: Еврипид. *Меланиппа*. Fr. 486 Nauck; эту фразу цитирует Аристотель в *Никомаховой этике*, Е. 3, 1129b28–29. Плотин приводит ее также в *Enn*. I. 6. 4, где она ассоциируется у него (как, возможно, и здесь) с созерцанием красоты нравственных идей в *Федре*, 250b.

14. Ὁμοῦ πάντα — этой фразой, которую Плотин считает особенно подходящей к умопостигаемому миру, начинается книга Анаксагора (Fr. B.1 DK).

15. «Всесовершенное Живое Существо» — это умопостигаемый образец материальной Вселенной у Платона. См.: *Тимей*, 30c. Как станет ясно из гл. 8, Плотин, подобно большинству платоников, признает в этом качестве всю умопостигаемую Вселенную. Жизнь у Плотина часто мыслится как предшествующая Уму; однако, умопостигаемое живое существо — как оформленное и структурированное целое — должно быть признано производным от Ума, который вечно оформляет и структурирует его.

16. Речь идет о «наиглавнейших родах» из платоновского *Софиста*, 254–255а, которые Плотин понимает как категории умопостигаемого мира.

17. Здесь Плотин разбирает теорию идеальных чисел, принятую в ранней Академии и обсуждаемую Аристотелем в *Метафизике*, M—N. О «монадическом» (арифметическом) числе см.: M. 8, 1083b16–17.

18. Здесь Плотин спорит со стоиками. См.: *Фрагменты ранних стоиков*, II. 864, 866 Arnim.

19. Ἐννόημα — стоический термин; для стоиков ἐννόηματα не имела другого существования, кроме психического. См.: *Фрагменты ранних стоиков*, I. 65 Arnim; Диоген Лаэртский. *О жизни и учениях*... VII. 61.

20. См.: Платон. *Софист*, 237d6–10.

21. См.: Платон. *Федон*, 96e8–97b1. Плотин здесь очень близко следует за *Федоном*, т. е. обходится с числами просто как с разновидностью эйдосов, обладающих такой же объективной реальностью и причинной силой, как и другие эйдосы.

22. Снова Платон. *Тимей*, 31b1.

23. В этой главе Плотин продвигается от простого платонизма, который мы наблюдаем в *Федоне*, к позиции, более согласующейся с упоминаемыми Аристотелем дискуссиями в поздней Академии, в которых идеальные числа суть прежде эйдосов.

24. В гл. 14.

25. См.: Платон. *Тимей*, 36e6–37a1. При рассмотрении пифагорейской и платонической теорий числа важно помнить, что начиная с Пифагора числа суть музыкаль-

ные числа, т. е. числа гармонии [соотношения] и ритма [определенного интервала].

26. Это пифагорейская доктрина, принятая учеником Платона Ксенократом. См.: Аристотель. *Метафизика*, A. 5, 985b30 и Ксенократ. Fr. 60 Heinze. Для Ксенократа душа была самодвижущимся числом.

27. Здесь Плотин возвращается к вопросу, поднятому в гл. 2 и отложенному на некоторое время в начале гл. 3.

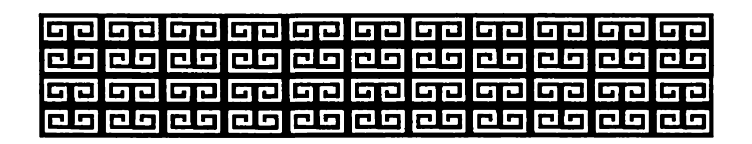
28. Это аристотелевская оценка математической бесконечности. См.: *Физика*, Г. 7, 207b28–34.

29. Пирамида есть «первоначало и семя» (στοιχεῖον καὶ σπέρμα) огня в математической физике *Тимея*, 56b4–5. Общий стиль Плотиновой мысли об умопостигаемом мире требует присутствия там тел, хотя они и не могут быть пространственными.

30. См.: Платон. *Тимей*, 39e7–9.

31. Общая ссылка на вторую гипотезу платоновского *Парменида* (см.: 142b и сл.).





ΠΕΡΙ ΑΡΙΘΜΩΝ

1. Ἆρ᾽ ἐστὶ τὸ πλῆθος ἀπόστασις τοῦ ἑνὸς καὶ ἡ ἀπειρία ἀπόστασις παντελὴς τῷ πλῆθος ἀνάριθμον εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο κακὸν [εἶναι] ἡ ἀπειρία καὶ ἡμεῖς κακοί, ὅταν πλῆθος; Καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν εἰς αὐτὸ νεύειν χέηται καὶ ἐκτείνηται σκιδνάμενον· καὶ πάντῃ μὲν στερισκόμενον ἐν τῇ χύσει τοῦ ἑνὸς πλῆθος γίνεσθαι, οὐκ ὄντος τοῦ ἄλλο πρὸς ἄλλο μέρος αὐτοῦ ἑνοῦντος· εἰ δέ τι γένοιτο ἀεὶ χεόμενον μένον, μέγεθος γίνεται. Ἀλλὰ τί δεινὸν τῷ μεγέθει; Ἢ εἰ ᾐσθάνετο, ἦν ἄν· ἀφ᾽ ἑαυτοῦ γὰρ γινόμενον καὶ ἀφιστάμενον εἰς τὸ πόρρω ᾐσθάνετο. Ἕκαστον γὰρ οὐκ ἄλλο, ἀλλ᾽ αὐτὸ ζητεῖ, ἡ δ᾽ ἔξω πορεία μάταιος ἢ ἀναγκαία. Μᾶλλον δέ ἐστιν ἕκαστον, οὐχ ὅταν γένηται πολὺ ἢ μέγα, ἀλλ᾽ ὅταν ἑαυτοῦ ᾖ· ἑαυτοῦ δ᾽ ἐστὶ πρὸς αὐτὸ νενευκός. Ἡ δὲ ἔφεσις ἡ πρὸς τὸ οὕτως μέγα ἀγνοοῦντός ἐστι τὸ ὄντως μέγα καὶ σπεύδοντος οὐχ οὗ δεῖ, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἔξω· τὸ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ἔνδον ἦν. Μαρτύριον δὲ τὸ γενόμενον μεγέθει, εἰ μὲν ἀπηρτημένον, ὡς ἕκαστον τῶν μερῶν αὐτοῦ εἶναι, ἐκεῖνα εἶναι ἕκαστα, ἀλλ᾽ οὐκ αὐτὸ τὸ ἐξ ἀρχῆς· εἰ δ᾽ ἔσται αὐτό, δεῖ τὰ πάντα μέρη πρὸς ἕν· ὥστε εἶναι αὐτό, ὅταν ἁμῃγέπῃ ἕν, μὴ μέγα, ᾖ. Γίνεται τοίνυν διὰ μὲν τὸ μέγεθος, καὶ ὅσον ἐπὶ τῷ μεγέθει ἀπολλύμενον αὐτοῦ· ὅ τι δὲ ἔχει ἕν, ἔχει ἑαυτό. Καὶ μὴν τὸ

πᾶν μέγα καὶ καλόν. Ἢ ὅτι οὐκ ἀφείθη φυγεῖν εἰς τὴν ἀπειρίαν, ἀλλὰ περιελήφθη ἑνί· καὶ καλὸν οὐ τῷ μέγα, ἀλλὰ τῷ καλῷ· καὶ ἐδεήθη τοῦ καλοῦ, ὅτι ἐγένετο μέγα. Ἐπεὶ ἔρημον ὂν τοῦτο ὅσῳ μέγα, τόσῳ ἂν κατεφάνη αἰσχρόν· καὶ οὕτω τὸ μέγα ὕλη τοῦ καλοῦ, ὅτι πολὺ τὸ δεόμενον κόσμου. Μᾶλλον οὖν ἄκοσμον τὸ μέγα καὶ μᾶλλον αἰσχρόν.

2. *Τί οὖν ἐπὶ τοῦ λεγομένου ἀριθμοῦ τῆς ἀπειρίας; Ἀλλὰ πρῶτον πῶς ἀριθμός, εἰ ἄπειρος; Οὔτε γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἄπειρα, ὥστε οὐδὲ ὁ ἐπ᾽ αὐτοῖς ἀριθμός, οὔτε ὁ ἀριθμῶν τὴν ἀπειρίαν ἀριθμεῖ· ἀλλὰ κἂν διπλάσια ἢ πολλαπλάσια ποιῇ, ὁρίζει ταῦτα, κἂν πρὸς τὸ μέλλον ἢ τὸ παρεληλυθὸς λαμβάνῃ ἢ καὶ ὁμοῦ, ὁρίζει ταῦτα. Ἆρ᾽ οὖν οὐχ ἁπλῶς ἄπειρος, οὕτω δέ, ὥστε ἀεὶ ἐξεῖναι λαμβάνειν; Ἢ οὐκ ἐπὶ τῷ ἀριθμοῦντι τὸ γεννᾶν, ἀλλ᾽ ἤδη ὥρισται καὶ ἕστηκεν. Ἢ ἐν μὲν τῷ νοητῷ ὥσπερ τὰ ὄντα οὕτω καὶ ὁ ἀριθμὸς ὡρισμένος ὅσος τὰ ὄντα. Ἡμεῖς δὲ ὡς τὸν ἄνθρωπον πολλὰ ποιοῦμεν ἐφαρμόζοντες πολλάκις καὶ τὸ καλὸν καὶ τὰ ἄλλα, οὕτω μετὰ τοῦ εἰδώλου ἑκάστου καὶ εἴδωλον ἀριθμοῦ συναπογεννῶμεν, καὶ ὡς τὸ ἄστυ πολλαπλασιοῦμεν οὐχ ὑφεστὸς οὕτως, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀριθμοὺς πολυπλασίους ποιοῦμεν· καὶ εἰ τοὺς χρόνους δὲ ἀριθμοῖμεν, ἀφ᾽ ὧν ἔχομεν ἀριθμῶν ἐπάγομεν ἐπὶ τοὺς χρόνους μενόντων ἐν ἡμῖν ἐκείνων.*

3. *Ἀλλὰ τὸ ἄπειρον δὴ τοῦτο πῶς ὑφέστηκεν ὂν ἄπειρον; Ὃ γὰρ ὑφέστηκε καὶ ἔστιν, ἀριθμῷ κατείληπται ἤδη. Ἀλλὰ πρότερον, εἰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντως πλῆθος, πῶς κακὸν τὸ πλῆθος; Ἢ ὅτι ἥνωται τὸ πλῆθος καὶ κεκώλυται πάντῃ πλῆθος εἶναι ἓν ὂν πλῆθος. Καὶ διὰ τοῦτο δὲ*

ἐλαττοῦται τοῦ ἑνός, ὅτι πλῆθος ἔχει, καὶ ὅσον πρὸς τὸ ἓν χεῖρον· καὶ οὐκ ἔχον δὲ τὴν φύσιν ἐκείνου, ἀλλὰ ἐκβεβηκός, ἠλάττωται, τῷ δ᾽ ἑνὶ παρ᾽ ἐκείνῳ τὸ σεμνὸν ἔχει, καὶ ἀνέστρεψε δὲ τὸ πλῆθος εἰς ἓν καὶ ἔμεινεν. Ἀλλ᾽ ἡ ἀπειρία πῶς; Ἡ γὰρ οὖσα ἐν τοῖς οὖσιν ἤδη ὥρισται, ἢ εἰ μὴ ὥρισται, οὐκ ἐν τοῖς οὖσιν, ἀλλ᾽ ἐν τοῖς γινομένοις ἴσως, ὡς καὶ ⟨ἐν⟩ τῷ χρόνῳ. Ἢ κἂν ὁρισθῇ, τούτῳ γε ἄπειρος· οὐ γὰρ τὸ πέρας, ἀλλὰ τὸ ἄπειρον ὁρίζεται· οὐ γὰρ δὴ ἄλλο τι μεταξὺ πέρατος καὶ ἀπείρου, ὃ τὴν τοῦ ὅρου δέχεται φύσιν. Τοῦτο δὴ τὸ ἄπειρον φεύγει μὲν αὐτὸ τὴν τοῦ πέρατος ἰδέαν, ἁλίσκεται δὲ περιληφθὲν ἔξωθεν. Φεύγει δὲ οὐκ εἰς τόπον ἄλλον ἐξ ἑτέρου· οὐ γὰρ οὐδ᾽ ἔχει τόπον· ἀλλ᾽ ὅταν ἁλῷ, ὑπέστη τόπος. Διὸ οὐδὲ τὴν λεγομένην κίνησιν αὐτῆς τοπικὴν θετέον οὐδέ τινα ἄλλην τῶν λεγομένων αὐτῇ παρ᾽ αὐτῆς ὑπάρχειν· ὥστε οὐδ᾽ ἂν κινοῖτο. Ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ἕστηκεν αὖ· ποῦ γὰρ τοῦ ποῦ ὕστερον γενομένου; Ἀλλ᾽ ἔοικεν ἡ κίνησις αὐτῆς τῆς ἀπειρίας οὕτω λέγεσθαι, ὅτι μὴ μένει. Ἆρ᾽ οὖν οὕτως ἔχει, ὡς μετέωρος εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ, ἢ αἰωρεῖσθαι ἐκεῖσε καὶ δεῦρο; Οὐδαμῶς· ἄμφω γὰρ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον κρίνεται, τό τε μετέωρον οὐ παρεγκλῖνον πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον καὶ τὸ παρεγκλῖνον. Τί ἂν οὖν τις ἐπινοήσειεν αὐτήν; Ἢ χωρίσας τὸ εἶδος τῇ διανοίᾳ. Τί οὖν νοήσει; Ἢ τὰ ἐναντία ἅμα καὶ οὐ τὰ ἐναντία· καὶ γὰρ μέγα καὶ σμικρὸν νοήσει γίνεται γὰρ ἄμφω καὶ ἑστὼς καὶ κινούμενον καὶ γὰρ ταῦτα γίνεται. Ἀλλὰ πρὸ τοῦ γίνεσθαι δῆλον, ὅτι οὐδέτερον ὡρισμένως· εἰ δὲ μή, ὥρισας. Εἰ οὖν ἄπειρος καὶ ταῦτα ἀπείρως καὶ ἀορίστως, φαντασθείη γ᾽ ἂν ἑκάτερα. Καὶ προσελθὼν ἐγγὺς μὴ ἐπιβάλλων τι πέρας ὥσπερ δίκτυον ὑπεκφεύγουσαν ἕξεις καὶ οὐδὲ ἓν εὑρήσεις·

ἤδη γὰρ ὥρισας. Ἀλλ' *εἴ τῳ προσέλθοις ὡς ἑνί, πολλὰ φανεῖται· κἂν πολλὰ εἴπῃς, πάλιν αὖ ψεύσῃ· οὐκ ὄντος γὰρ ἑκάστου ἑνὸς οὐδὲ πολλὰ τὰ πάντα.* Καὶ *αὕτη ἡ φύσις αὐτῆς καθ' ἕτερον τῶν φαντασμάτων κίνησις, καί, καθὸ προσῆλθεν ἡ φαντασία, στάσις.* Καὶ *τὸ μὴ δύνασθαι δι' αὐτῆς αὐτὴν ἰδεῖν, κίνησις ἀπὸ νοῦ καὶ ἀπολίσθησις· τὸ δὲ μὴ ἀποδρᾶναι ἔχειν, εἴργεσθαι δὲ ἔξωθεν καὶ κύκλῳ καὶ μὴ ἐξεῖναι προχωρεῖν, στάσις ἂν εἴη· ὥστε μὴ μόνον ἐξεῖναι κινεῖσθαι λέγειν.*

4. Περὶ *δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅπως ἔχουσιν ἐν τῷ νοητῷ σκεπτέον, πότερα ὡς ἐπιγινομένων τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν ἢ καὶ παρακολουθούντων ἀεί· οἷον ἐπειδὴ τὸ ὂν τοιοῦτον οἷον πρῶτον αὐτὸ εἶναι, ἐνοήσαμεν μονάδα, εἶτ' ἐπεὶ κίνησις ἐξ αὐτοῦ καὶ στάσις, τρία ἤδη, καὶ ἐφ' ἑκάστου τῶν ἄλλων ἕκαστον.* Ἢ *οὐχ οὕτως, ἀλλὰ συνεγεννήθη ἑκάστῳ μονὰς μία, ἢ ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου ὄντος μονάς, ἐπὶ δὲ τοῦ μετ' ἐκεῖνο, εἰ τάξις ἐστί, δυὰς ἢ καὶ ὅσον τὸ πλῆθος ἑκάστου, οἷον εἰ δέκα, δεκάς.* Ἢ *οὐχ οὕτως, ἀλλ' αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ὁ ἀριθμὸς ἐνοήθη· καὶ εἰ οὕτως, πότερα πρότερος τῶν ἄλλων, ἢ ὕστερος.* Ὁ *μὲν οὖν* Πλάτων *εἰς ἔννοιαν ἀριθμοῦ τοὺς ἀνθρώπους ἐληλυθέναι εἰπὼν ἡμερῶν πρὸς νύκτας τῇ παραλλαγῇ, τῇ τῶν πραγμάτων ἑτερότητι διδοὺς τὴν νόησιν, τάχ' ἂν τὰ ἀριθμητὰ πρότερον δι' ἑτερότητος ποιεῖν ἀριθμὸν λέγοι, καὶ εἶναι αὐτὸν συνιστάμενον ἐν μεταβάσει ψυχῆς ἐπεξιούσης ἄλλο μετ' ἄλλο πρᾶγμα καὶ τότε γίνεσθαι, ὅταν ἀριθμῇ ψυχή· τοῦτο δ' ἐστίν, ὅταν αὐτὰ διεξίῃ καὶ λέγῃ παρ' αὐτῇ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὡς, ἕως γε ταὐτόν τι καὶ μὴ ἕτερον μετ' αὐτὸ νοεῖ, ἓν λεγούσης.* Ἀλλὰ *μὴν ὅταν λέγῃ «ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ» καὶ τὸν ἀριθμὸν*

ἐν οὐσίᾳ, πάλιν αὖ ὑπόστασίν τινα ἂν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τοῦ ἀριθμοῦ λέγοι καὶ οὐκ ἐν τῇ ἀριθμούσῃ ὑφίστασθαι ψυχῇ, ἀλλὰ ἀνακινεῖσθαι ἐν ἑαυτῇ ἐκ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ παραλλαγῆς τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀριθμοῦ.

5. Τίς *οὖν ἡ φύσις αὐτοῦ;* Ἆρα *παρακολούθημα καὶ οἷον ἐπιθεωρούμενον ἑκάστῃ οὐσίᾳ, οἷον ἄνθρωπος καὶ εἷς ἄνθρωπος, καὶ ὂν καὶ ἓν ὄν, καὶ τὰ πάντα ἕκαστα τὰ νοητὰ καὶ πᾶς ὁ ἀριθμός;* Ἀλλὰ *πῶς δυὰς καὶ τριὰς καὶ πῶς τὰ πάντα καθ᾽ ἓν καὶ ὁ τοιοῦτος ἀριθμὸς εἰς ἓν ἂν συνάγοιτο;* Οὕτω *γὰρ ἔσται πλῆθος μὲν ἑνάδων, εἰς ἓν δὲ οὐδεὶς παρὰ τὸ ἁπλοῦν ἕν· εἰ μή τις λέγοι, ὡς δυὰς μέν ἐστιν ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα, μᾶλλον δὲ τὸ ἐπὶ τῷ πράγματι θεωρούμενον, ὃ δύο ἔχει δυνάμεις συνειλημμένας οἷον σύνθετον εἰς ἕν.* Ἢ *οἵους ἔλεγον οἱ* Πυ*θαγόρειοι, οἳ ἐδόκουν λέγειν ἀριθμοὺς ἐκ τοῦ ἀνάλογον, οἷον δικαιοσύνην τετράδα καὶ ἄλλον ἄλλως· ἐκείνως δὲ μᾶλλον τῷ πλήθει τοῦ πράγματος ἑνὸς ὄντος ὅμως καὶ τὸν ἀριθμὸν συζυγῆ, τοσοῦτον ἕν, οἷον δεκάδα.* Καί*τοι ἡμεῖς οὐχ οὕτω τὰ δέκα, ἀλλὰ συνάγοντες καὶ τὰ διεστῶτα δέκα λέγομεν.* Ἢ *οὕτω μὲν δέκα λέγομεν, ὅταν δὲ ἐκ πολλῶν γίνηται ἕν, δεκάδα, ὡς κἀκεῖ οὕτως.* Ἀλλ᾽ *εἰ οὕτως, ἆρ᾽ ἔτι ὑπόστασις ἀριθμοῦ ἔσται ἐπὶ τοῖς πράγμασιν αὐτοῦ θεωρουμένου;* Ἀλλὰ *τί κωλύει, φαίη ἄν τις, καὶ τοῦ λευκοῦ ἐπὶ τοῖς πράγμασι θεωρουμένου ὑπόστασιν τοῦ λευκοῦ ἐν τοῖς πράγμασιν εἶναι;* Ἐπεὶ *καὶ κινήσεως ἐπὶ τῷ ὄντι θεωρουμένης ὑπόστασις ἦν κινήσεως ἐν τῷ ὄντι οὔσης.* [*ὁ δ᾽ ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις*] Ἀλλ᾽ *ὅτι ἡ κίνησίς τι, οὕτως ἓν ἐπ᾽ αὐτῆς ἐθεωρήθη· ⟨ὁ δ᾽ ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις⟩ λέγεται.* Εἶτα *καὶ ἡ τοιαύτη ὑπόστασις ἀφίστησι τὸν ἀριθμὸν τοῦ οὐσίαν εἶναι, συμβεβηκὸς δὲ*

μᾶλλον ποιεῖ. Καίτοι οὐδὲ συμβεβηκὸς ὅλως· τὸ γὰρ συμβεβηκὸς δεῖ τι εἶναι πρὸ τοῦ συμβεβηκέναι, κἂν ἀχώριστον ᾖ, ὅμως εἶναί τι ἐφ᾽ ἑαυτοῦ φύσιν τινά, ὡς τὸ λευκόν, καὶ κατηγορεῖσθαι κατ᾽ ἄλλου ἤδη ὂν ὃ κατηγορηθήσεται. Ὥστε, εἰ περὶ ἕκαστον τὸ ἓν καὶ οὐ ταὐτὸν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ «εἷς ἄνθρωπος», ἀλλ᾽ ἕτερον τὸ ἓν τοῦ ἀνθρώπου καὶ κοινὸν τὸ ἓν καὶ ἐφ᾽ ἑκάστου τῶν ἄλλων, πρότερον ἂν εἴη τὸ ἓν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων, ἵνα καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων τύχῃ ἕκαστον τοῦ ἓν εἶναι. Καὶ πρὸ κινήσεως τοίνυν, εἴπερ καὶ ἡ κίνησις ἕν, καὶ πρὸ τοῦ ὄντος, ἵνα καὶ αὐτὸ τοῦ ἓν εἶναι τύχῃ· λέγω δὲ οὐ τὸ ἓν ἐκεῖνο, ὃ δὴ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος φαμέν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἓν ὃ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν ἑκάστου. Καὶ δεκὰς τοίνυν πρὸ τοῦ καθ᾽ οὗ κατηγορεῖται δεκάς· καὶ τοῦτο ἔσται αὐτοδεκάς· οὐ γὰρ δὴ ᾧ πράγματι ἐπιθεωρεῖται δεκὰς αὐτοδεκὰς ἔσται. Ἀλλ᾽ ἆρα συνεγένετο καὶ συνέστη τοῖς οὖσιν; Ἀλλ᾽ εἰ συνεγεννήθη ὡς μὲν συμβεβηκός, οἷον τῷ ἀνθρώπῳ ὑγίεια δεῖ καὶ καθ᾽ αὐτὸ ὑγίειαν εἶναι. Καὶ εἰ ὡς στοιχεῖον δὲ συνθέτου τὸ ἕν, δεῖ πρότερον εἶναι ἓν αὐτὸ τὸ ἕν, ἵνα σὺν ἄλλῳ· εἶτα [εἰ πρότερον εἶναι] συμμιχθὲν ἄλλῳ τῷ γενομένῳ δι᾽ αὐτὸ ἓν ἐκεῖνο ποιήσει ψευδῶς ἕν, δύο ποιοῦν αὐτό. Ἐπὶ δὲ τῆς δεκάδος πῶς; Τί γὰρ δεῖ ἐκείνῳ τῆς δεκάδος, ὃ ἔσται διὰ τὴν τοσαύτην δύναμιν δεκάς; Ἀλλ᾽ εἰ εἰδοποιήσει αὐτὸ ὥσπερ ὕλην καὶ ἔσται παρουσίᾳ δεκάδος δέκα καὶ δεκάς, δεῖ πρότερον ἐφ᾽ ἑαυτῆς τὴν δεκάδα οὐκ ἄλλο τι οὖσαν ἢ δεκάδα μόνον εἶναι.

6. *Ἀλλ᾽ εἰ ἄνευ τῶν πραγμάτων τὸ ἓν αὐτὸ καὶ ἡ δεκὰς αὐτή, εἶτα τὰ πράγματα τὰ νοητὰ μετὰ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστὶ τὰ μὲν ἑνάδες ἔσονται, τὰ δὲ καὶ δυάδες καὶ τριάδες, τίς ἂν*

εἴη ἡ φύσις αὐτῶν καὶ πῶς συστᾶσα; Λόγῳ δὲ δεῖ νομίζειν τὴν γένεσιν αὐτῶν ποιεῖσθαι. Πρῶτον τοίνυν δεῖ λαβεῖν τὴν οὐσίαν καθόλου τῶν εἰδῶν, ὅτι ἐστὶν οὐχὶ νοήσαντος ἕκαστον τοῦ νενοηκότος, εἶτ᾽ αὐτῇ τῇ νοήσει τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν παρασχομένου. Οὐ γάρ, ὅτι ἐνόησε τί ποτ᾽ ἐστὶ δικαιοσύνη, δικαιοσύνη ἐγένετο, οὐδ᾽ ὅτι ἐνόησε τί ποτ᾽ ἐστὶ κίνησις, κίνησις ὑπέστη. Οὕτω γὰρ ἔμελλε τοῦτο τὸ νόημα καὶ ὕστερον εἶναι τοῦ πράγματος αὐτοῦ τοῦ νοηθέντος δικαιοσύνης αὐτῆς ἡ νόησις αὐτῆς καὶ πάλιν αὖ ἡ νόησις προτέρα τοῦ ἐκ τῆς νοήσεως ὑποστάντος, εἰ τῷ νενοηκέναι ὑπέστη. Εἰ δὲ τῇ νοήσει τῇ τοιαύτῃ ταὐτὸν ἡ δικαιοσύνη, πρῶτον μὲν ἄτοπον μηδὲν εἶναι δικαιοσύνην ἢ τὸν οἷον ὁρισμὸν αὐτῆς· τί γάρ ἐστι τὸ νενοηκέναι δικαιοσύνην ἢ κίνησιν ἢ τὸ τί ἐστιν αὐτῶν λαβόντα; Τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ μὴ ὑφεστῶτος πράγματος λόγον λαβεῖν, ὅπερ ἀδύνατον. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστιν ἡ ἐπιστήμη τῷ πράγματι, ἐκείνως χρὴ νοεῖν τὸ λεγόμενον, ὡς οὐ τὴν ἐπιστήμην τὸ πρᾶγμα λέγει εἶναι οὐδὲ τὸν λόγον τὸν θεωροῦντα τὸ πρᾶγμα αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ ἀνάπαλιν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ ἄνευ ὕλης ὂν νοητόν τε καὶ νόησιν εἶναι, οὐχ οἵαν λόγον εἶναι τοῦ πράγματος οὐδ᾽ ἐπιβολὴν πρὸς αὐτό, ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐν τῷ νοητῷ ὂν τί ἄλλο ἢ νοῦν καὶ ἐπιστήμην εἶναι. Οὐ γὰρ ἡ ἐπιστήμη πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα ἐκεῖ τὴν ἐπιστήμην οὐ μένουσαν, οἵα ἐστὶν ἡ τοῦ ἐν ὕλῃ πράγματος, ἑτέραν ἐποίησεν εἶναι· τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἀληθινὴν ἐπιστήμην· τοῦτο δ᾽ ἐστὶν οὐκ εἰκόνα τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα αὐτό. Ἡ νόησις τοίνυν τῆς κινήσεως οὐ πεποίηκεν αὐτοκίνησιν, ἀλλ᾽ ἡ αὐτοκίνησις πεποίηκε τὴν νόησιν, ὥστε αὐτὴ ἑαυτὴν κίνησιν καὶ νόησιν·

ἡ γὰρ κίνησις ἡ ἐκεῖ κἀκείνου νόησις, καὶ αὐτὸ δὲ κίνησις, ὅτι πρώτη οὐ γὰρ ἄλλη πρὸ αὐτῆς καὶ ἡ ὄντως, ὅτι μὴ συμβέβηκεν ἄλλῳ, ἀλλὰ τοῦ κινουμένου ἐνέργεια ὄντος ἐνεργείᾳ. Ὥστε αὖ καὶ οὐσία· ἐπίνοια δὲ τοῦ ὄντος ἑτέρα. Καὶ *δικαιοσύνη δὲ οὐ νόησις δικαιοσύνης, ἀλλὰ νοῦ οἷον διάθεσις, μᾶλλον δὲ ἐνέργεια τοιάδε, ἧς ὡς ἀληθῶς καλὸν τὸ πρόσωπον καὶ οὔτε ἕσπερος ⟨οὔτε ἑῷος οὕτω καλὰ⟩ οὐδ᾽ ὅλως τι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλ᾽ οἷον ἄγαλμά τι νοερόν, οἷον ἐξ αὐτοῦ ἑστηκὸς καὶ προφανὲν ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ ὂν ἐν αὐτῷ.*

7. Ὅλως *γὰρ δεῖ νοῆσαι τὰ πράγματα ἐν μιᾷ ⟨φύσει⟩ καὶ μίαν φύσιν πάντα ἔχουσαν καὶ οἷον περιλαβοῦσαν, οὐχ ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἕκαστον χωρίς, ἀλλαχοῦ ἥλιος καὶ ἄλλο ἄλλοθι, ἀλλ᾽ ὁμοῦ ἐν ἑνὶ πάντα· αὕτη γὰρ νοῦ φύσις· ἐπεὶ καὶ ψυχὴ οὕτω μιμεῖται καὶ ἡ λεγομένη φύσις, καθ᾽ ἣν καὶ ὑφ᾽ ἧς ἕκαστα γεννᾶται ἄλλο ἄλλοθι, αὐτῆς ὁμοῦ ἑαυτῇ οὔσης.* Ὁ*μοῦ δὲ πάντων ὄντων ἕκαστον αὖ χωρίς ἐστιν· ἐνορᾷ δὲ αὐτὰ τὰ ἐν τῷ νῷ καὶ τῇ οὐσίᾳ ὁ* [*ἔχων*] *νοῦς οὐκ ἐπιβλέπων, ἀλλ᾽ ἔχων, οὐδὲ χωρίζων ἕκαστον· κεχώρισται γὰρ ἤδη ἐν αὐτῷ ἀεί.* Πιστούμεθα *δὲ πρὸς τοὺς τεθαυμακότας ἐκ τῶν μετειληφότων· τὸ δὲ μέγεθος αὐτοῦ καὶ τὸ κάλλος ψυχῆς ἔρωτι πρὸς αὐτό, καὶ τῶν ἄλλων τὸν εἰς ψυχὴν ἔρωτα διὰ τὴν τοιαύτην φύσιν καὶ τῷ ἔχειν ἢ κατά τι ὡμοίωται.* Καὶ *γὰρ δὴ καὶ ἄτοπον εἶναί τι ζῷον καλὸν αὐτοζῴου μὴ θαυμαστοῦ τὸ κάλλος καὶ ἀφαύστου ὄντος.* Τὸ *δὴ παντελὲς ζῷον ἐκ πάντων ζῴων ὄν, μᾶλλον δὲ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα ζῷα περιέχον καὶ ἓν ὂν τοσοῦτον, ὅσα τὰ πάντα, ὥσπερ καὶ τόδε τὸ πᾶν ἓν ὂν καὶ πᾶν τὸ ὁρατὸν περιέχον πάντα τὰ ἐν τῷ ὁρατῷ.*

8. Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ζῷον πρώτως ἐστὶ καὶ διὰ τοῦτο αὐτοζῷον καὶ νοῦς ἐστι καὶ οὐσία ἡ ὄντως καί φαμεν ἔχειν καὶ ζῷα τὰ πάντα καὶ ἀριθμὸν τὸν σύμπαντα καὶ δίκαιον αὐτὸ καὶ καλὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἄλλως γὰρ αὐτοάνθρωπόν φαμεν καὶ ἀριθμὸν αὐτὸ καὶ δίκαιον αὐτό σκεπτέον πῶς τούτων ἕκαστον καὶ τί ὄν, εἰς ὅσον οἷόν τέ τι εὑρεῖν περὶ τούτων. Πρῶτον τοίνυν ἀφετέον πᾶσαν αἴσθησιν καὶ νοῦν νῷ θεωρητέον καὶ ἐνθυμητέον, ὡς καὶ ἐν ἡμῖν ζωὴ καὶ νοῦς οὐκ ἐν ὄγκῳ, ἀλλ᾿ ἐν δυνάμει ἀόγκῳ, καὶ τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν ἐκδεδυκέναι ταῦτα καὶ δύναμιν εἶναι ἐφ᾿ ἑαυτῆς βεβῶσαν, οὐκ ἀμενηνόν τι χρῆμα, ἀλλὰ πάντων ζωτικωτάτην καὶ νοερωτάτην, ἧς οὔτε ζωτικώτερον οὔτε νοερώτερον οὔτε οὐσιωδέστερον, οὗ τὸ ἐφαψάμενον ἔχει ταῦτα κατὰ λόγον τῆς ἐπαφῆς, τὸ μὲν ἐγγὺς ἐγγυτέρω, τὸ δὲ πόρρω πορρωτέρω. Εἴπερ οὖν ἐφετὸν τὸ εἶναι, τὸ μάλιστα ὂν μᾶλλον ὅ τε μάλιστα νοῦς, εἴπερ τὸ νοεῖν ὅλως· καὶ τὸ τῆς ζωῆς ὡσαύτως. Εἰ δὴ τὸ ὂν πρῶτον δεῖ λαβεῖν πρῶτον ὄν, εἶτα νοῦν, εἶτα τὸ ζῷον τοῦτο γὰρ ἤδη πάντα δοκεῖ περιέχειν ὁ δὲ νοῦς δεύτερον ἐνέργεια γὰρ τῆς οὐσίας οὔτ᾿ ἂν κατὰ τὸ ζῷον ὁ ἀριθμὸς εἴη ἤδη γὰρ καὶ πρὸ αὐτοῦ καὶ ἓν καὶ δύο ἦν οὔτε κατὰ τὸν νοῦν πρὸ γὰρ αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν οὖσα καὶ πολλὰ ἦν.

9. Λείπεται τοίνυν θεωρεῖν, ποτέρα ἡ οὐσία τὸν ἀριθμὸν ἐγέννησε τῷ αὐτῆς μερισμῷ, ἢ ὁ ἀριθμὸς ἐμέρισε τὴν οὐσίαν· καὶ δὴ καὶ ἡ οὐσία καὶ κίνησις καὶ στάσις καὶ ταὐτὸν καὶ ἕτερον αὐτὰ τὸν ἀριθμὸν ἢ ὁ ἀριθμὸς ταῦτα. Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως· ἆρ᾿ οἷόν τε ἀριθμὸν εἶναι ἐφ᾿ ἑαυτοῦ ἢ δεῖ καὶ τὰ δύο ἐπὶ δυσὶ πράγμασι θεωρεῖσθαι καὶ τὰ τρία ὡσαύτως; Καὶ δὴ καὶ τὸ ἓν τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς; Εἰ γὰρ ἐφ᾿ ἑαυτοῦ ἄνευ

τῶν ἀριθμητῶν δύναιτο εἶναι, πρὸ τῶν ὄντων δύναιτο ἂν εἶναι. Ἆρ' οὖν καὶ πρὸ τοῦ ὄντος; Ἢ τοῦτο ἐατέον καὶ πρὸ ἀριθμοῦ ἐν τῷ παρόντι καὶ δοτέον ἀριθμὸν ἐξ ὄντος γίνεσθαι. Ἀλλ' εἰ τὸ ὂν ἓν ὄν ἐστι καὶ τὰ [δύο] ὄντα δύο ὄντα ἐστί, προηγήσεται τοῦ τε ὄντος τὸ ἓν καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων. Ἆρ' οὖν τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῇ ἐπιβολῇ ἢ καὶ τῇ ὑποστάσει; Σκεπτέον δὲ ὧδε· ὅταν τις ἄνθρωπον ἕνα νοῇ καὶ καλὸν ἕν, ὕστερον δήπου τὸ ἓν νοεῖ ἐφ' ἑκατέρῳ· καὶ δὴ καὶ ὅταν ἵππον καὶ κύνα, καὶ δὴ σαφῶς τὰ δύο ἐνταῦθα ὕστερον. Ἀλλ' εἰ γεννῴη ἄνθρωπον καὶ γεννῴη ἵππον καὶ κύνα ἢ ἐν αὐτῷ ὄντας προφέροι καὶ μὴ κατὰ τὸ ἐπελθὸν μήτε γεννῴη μήτε προφέροι, ἆρ' οὐκ ἐρεῖ· «εἰς ἓν ἰτέον καὶ μετιτέον εἰς ἄλλο ἓν καὶ δύο ποιητέον καὶ μετ' ἐμοῦ καὶ ἄλλο ποιητέον»; Καὶ μὴν οὐδὲ τὰ ὄντα, ὅτε ἐγένετο, ἠριθμήθη· ἀλλ' ὅσα ἔδει γενέσθαι δῆλον ἦν [ὅσα ἔδει]. Πᾶς ἄρα ὁ ἀριθμὸς ἦν πρὸ αὐτῶν τῶν ὄντων. Ἀλλ' εἰ πρὸ τῶν ὄντων, οὐκ ἦν ὄντα. Ἢ ἦν ἐν τῷ ὄντι, οὐκ ἀριθμὸς ὢν τοῦ ὄντος· ἓν γὰρ ἦν ἔτι τὸ ὂν· ἀλλ' ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστᾶσα ἐμέρισε τὸ ὂν καὶ οἷον ὠδίνειν ἐποίησεν αὐτὸν τὸ πλῆθος. Ἢ γὰρ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἢ ἡ ἐνέργεια ὁ ἀριθμὸς ἔσται, καὶ τὸ ζῷον αὐτὸ καὶ ὁ νοῦς ἀριθμός. Ἆρ' οὖν τὸ μὲν ὂν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλιγμένος ἀριθμός, νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος, τὸ δὲ ζῷον ἀριθμὸς περιέχων; Ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενόμενον τὸ ὄν, ὡς ἦν ἓν ἐκεῖνο, δεῖ αὐτὸ οὕτως ἀριθμὸν εἶναι· διὸ καὶ τὰ εἴδη ἔλεγον καὶ ἑνάδας καὶ ἀριθμούς. Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμός· ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἴδωλον τούτου. Ὁ δὲ οὐσιώδης ὁ μὲν ἐπιθεωρούμενος τοῖς εἴδεσι καὶ συγγεννῶν αὐτά, πρώτως δὲ ὁ ἐν τῷ ὄντι καὶ μετὰ τοῦ ὄντος καὶ πρὸ τῶν ὄντων.

Βάσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ ῥίζαν καὶ ἀρχήν. Καὶ γὰρ τῷ ὄντι τὸ ἓν ἀρχὴ καὶ ἐπὶ τούτου ἐστὶν ὄν· σκεδασθείη γὰρ ἄν· ἀλλ᾽ οὐκ ἐπὶ τῷ ὄντι τὸ ἕν· ἤδη γὰρ ἂν εἴη ἓν πρὶν τυχεῖν τοῦ ἕν, καὶ ἤδη τὸ τυγχάνον τῆς δεκάδος δεκὰς πρὶν τυχεῖν τῆς δεκάδος.

10. Ἑστὼς οὖν τὸ ὂν ἐν πλήθει ἀριθμός, ὅτε πολὺ μὲν ἠγείρετο, παρασκευὴ δὲ οἷον ἦν πρὸς τὰ ὄντα καὶ προτύπωσις καὶ οἷον ἑνάδες τόπον ἔχουσαι τοῖς ἐπ᾽ αὐτὰς ἱδρυθησομένοις. Καὶ γὰρ καὶ νῦν «τοσοῦτον βούλομαί» φησι «πλῆθος χρυσοῦ ἢ οἰκιῶν». Καὶ ἓν μὲν ὁ χρυσός, βούλεται δὲ οὐ τὸν ἀριθμὸν χρυσὸν ποιῆσαι, ἀλλὰ τὸν χρυσὸν ἀριθμόν, καὶ τὸν ἀριθμὸν ἤδη ἔχων ἐπιθεῖναι ζητεῖ τοῦτον τῷ χρυσῷ, ὥστε συμβῆναι τῷ χρυσῷ τοσούτῳ γενέσθαι. Εἰ δὲ τὰ ὄντα μὲν ἐγίνετο πρὸ ἀριθμοῦ, ὁ δ᾽ ἀριθμὸς ἐπ᾽ αὐτοῖς ἐπεθεωρεῖτο τοσαῦτα κινηθείσης τῆς ἀριθμούσης φύσεως, ὅσα τὰ ἀριθμητά, κατὰ συντυχίαν ἦν ἂν τοσαῦτα καὶ οὐ κατὰ πρόθεσιν τοσαῦτα, ὅσα ἐστίν. Εἰ οὖν μὴ εἰκῇ τοσαῦτα, ὁ ἀριθμὸς αἴτιος προὼν τοῦ τοσαῦτα· τοῦτο δέ ἐστιν, ἤδη ὄντος ἀριθμοῦ μετέσχε τὰ γενόμενα τοῦ τοσαῦτα, καὶ ἕκαστον μὲν τοῦ ἓν μετέσχεν, ἵνα ἓν ᾖ. Ἔστι δὲ ὂν παρὰ τοῦ ὄντος, ἐπεὶ καὶ τὸ ὂν παρ᾽ αὐτοῦ ὄν, ἓν δὲ παρὰ τοῦ ἕν. Ἕκαστόν τε ἕν, εἰ ὁμοῦ πολλὰ ἦν τὸ ἓν τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς, ὡς τριὰς ἕν, καὶ τὰ πάντα ὄντα οὕτως ἕν, οὐχ ὡς τὸ ἓν τὸ κατὰ τὴν μονάδα, ἀλλ᾽ ὡς ἓν ἡ μυριὰς ἢ ἄλλος τις ἀριθμός. Ἐπεὶ καὶ ὁ λέγων ἤδη πράγματα μύρια γενόμενα, εἰ εἶπε μύρια ὁ ἀριθμῶν, οὐ παρ᾽ αὐτῶν φησι τὰ μύρια προσφωνεῖσθαι δεικνύντων ὥσπερ τὰ χρώματα αὐτῶν, ἀλλὰ τῆς διανοίας λεγούσης τοσαῦτα· εἰ γὰρ μὴ λέγοι, οὐκ ἂν εἰδείη, ὅσον τὸ πλῆθος. Πῶς οὖν ἐρεῖ; Ἢ ἐπιστάμενος ἀριθμεῖν· τοῦτο δέ, εἰ ἀριθμὸν

εἰδείη· εἰδείη δ᾽ ἄν, εἰ εἴη ἀριθμός. Ἀγνοεῖν δὲ τὴν φύσιν ἐκείνην, ὅσα ἐστὶ τὸ πλῆθος, ἄτοπον, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον. Ὥσπερ τοίνυν εἰ λέγοι τις ἀγαθά, ἢ τὰ παρ᾽ αὐτῶν τοιαῦτα λέγει, ἢ κατηγορεῖ τὸ ἀγαθὸν ὡς συμβεβηκὸς αὐτῶν. Καὶ εἰ τὰ πρῶτα λέγει, ὑπόστασιν λέγει τὴν πρώτην· εἰ δὲ οἷς συμβέβηκε τὸ ἀγαθόν, δεῖ εἶναι φύσιν ἀγαθοῦ, ἵνα καὶ ἄλλοις συμβεβήκῃ, ἢ τὸ αἴτιον τὸ πεποιηκὸς καὶ ἐν ἄλλῳ [δεῖ] εἶναι, ἢ αὐτοαγαθόν, ἢ γεγεννηκὸς τὸ ἀγαθὸν ἐν φύσει οἰκείᾳ. Οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν ὄντων ὁ λέγων ἀριθμόν, οἷον δεκάδα, ἢ αὐτὴν ὑφεστῶσαν δεκάδα ἂν λέγοι, ἢ οἷς συμβέβηκε δεκὰς λέγων αὐτὴν δεκάδα ἀναγκάζοιτο ἂν τίθεσθαι ἐφ᾽ αὐτῆς οὐκ ἄλλο τι ἢ δεκάδα οὖσαν. Ἀνάγκη τοίνυν, εἰ τὰ ὄντα δεκάδα λέγοι, ἢ αὐτὰ δεκάδα εἶναι ἢ πρὸ αὐτῶν ἄλλην δεκάδα εἶναι οὐκ ἄλλο τι ἢ αὐτὸ τοῦτο δεκάδα εἶναι. Καθόλου τοίνυν δεκτέον, ὅτι πᾶν, ὅ τι περ ἂν κατ᾽ ἄλλου κατηγορῆται, παρ᾽ ἄλλου ἐλήλυθεν εἰς ἐκεῖνο ἢ ἐνέργειά ἐστιν ἐκείνου. Καὶ εἰ τοιοῦτον, οἷον μὴ ποτὲ μὲν παρεῖναι, ποτὲ δὲ μὴ παρεῖναι, ἀλλ᾽ ἀεὶ μετ᾽ ἐκείνου εἶναι, εἰ οὐσία ἐκεῖνο, οὐσία καὶ αὐτό, καὶ οὐ μᾶλλον ἐκεῖνο ἢ αὐτὸ οὐσία· εἰ δὲ μὴ οὐσίαν διδοίη, ἀλλ᾽ οὖν τῶν ὄντων καὶ ὄν. Καὶ εἰ μὲν δύναιτο τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο νοεῖσθαι ἄνευ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ, ἅμα μὲν εἶναι οὐδὲν ἧττον ἐκείνῳ, ὕστερον δὲ τῇ ἐπινοίᾳ τάττεσθαι παρ᾽ ἡμῶν. Εἰ δὲ μὴ παρεπινοεῖσθαι οἷόν τε ἄνευ ἐκείνου, οἷον ἄνθρωπον ἄνευ τοῦ ἕν, ἢ οὐχ ὕστερον αὐτοῦ, ἀλλὰ συνυπάρχον, ἢ πρότερον αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ δι᾽ ἐκεῖνο ὑπάρχῃ· ἡμεῖς δή φαμεν πρότερον τὸ ἓν καὶ τὸν ἀριθμόν.

11. Ἀλλ᾽ εἰ τὴν δεκάδα μηδὲν εἶναί τις λέγοι ἢ ἑνάδας τοσαύτας, εἰ μὲν τὴν ἑνάδα συγχωροῖ εἶναι, διὰ τί μίαν μὲν

συγχωρήσει ἑνάδα εἶναι, τὰς δὲ δέκα οὐκέτι; Ὡς γὰρ ἡ μία τὴν ὑπόστασιν ἔχει, διὰ τί οὐ καὶ αἱ ἄλλαι; Οὐ γὰρ δὴ συνεζεῦχθαι δεῖ ἑνί τινι τῶν ὄντων τὴν μίαν ἑνάδα· οὕτω γὰρ οὐκέτι ἕκαστον τῶν ἄλλων ἓν εἴη. Ἀλλ᾽ εἰ δεῖ καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων ἓν εἶναι, κοινὸν τὸ ἕν· τοῦτο δὲ φύσις μία κατὰ πολλῶν κατηγορουμένη, ἣν ἐλέγομεν καὶ πρὸ τοῦ ἐν πολλοῖς θεωρεῖσθαι δεῖν καθ᾽ αὑτὴν ὑπάρχειν. Οὔσης δὲ ἑνάδος ἐν τούτῳ καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ θεωρουμένης, εἰ μὲν κἀκείνη ὑπάρχει, οὐ μία μόνον ἑνὰς τὴν ὑπόστασιν ἕξει καὶ οὕτως πλῆθος ἔσται ἑνάδων· εἰ δ᾽ ἐκείνην μόνην τὴν πρώτην, ἤτοι τῷ μάλιστα ὄντι συνοῦσαν ἢ τῷ μάλιστα ἑνὶ πάντῃ. Ἀλλ᾽ εἰ μὲν τῷ μάλιστα ὄντι, ὁμωνύμως ἂν αἱ ἄλλαι ἑνάδες καὶ οὐ συνταχθήσονται τῇ πρώτῃ, ἢ ὁ ἀριθμὸς ἐξ ἀνομοίων μονάδων καὶ διαφοραὶ τῶν μονάδων καὶ καθόσον μονάδες· εἰ δὲ τῷ μάλιστα ἑνί, τί ἂν δέοιτο τὸ μάλιστα ἕν, ἵνα ἓν ᾖ, τῆς μονάδος ταύτης; Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, ἀνάγκη ἓν εἶναι οὐκ ἄλλο τι ὂν ἢ ἓν ψιλόν, ἀπηρημωμένον τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἕκαστον ἓν λεχθῆναι καὶ νοηθῆναι. Εἰ οὖν τὸ ἓν ἄνευ τοῦ πράγματος τοῦ λεγομένου ἓν κἀκεῖ ἔσται, διὰ τί οὐ καὶ ἄλλο ἓν ὑποστήσεται; Καὶ χωρὶς μὲν ἕκαστον πολλαὶ μονάδες, ἃ καὶ πολλὰ ἕν. Εἰ δ᾽ ἐφεξῆς οἷον γεννῴη ἡ φύσις, μᾶλλον δὲ γεννήσασα ἢ οὐ στᾶσα καθ᾽ ἓν ὧν ἐγέννα, οἷον συνεχῆ ἕνα ποιοῦσα, περιγράψασα μὲν καὶ στᾶσα θᾶττον ἐν τῇ προόδῳ τοὺς ἐλάττους ἀριθμοὺς ἀπογεννήσαι, εἰς πλέον δὲ κινηθεῖσα, οὐκ ἐπ᾽ ἄλλοις, ἀλλ᾽ ἐν αὐταῖς ταῖς κινήσεσι, τοὺς μείζους ἀριθμοὺς ὑποστήσαι· καὶ οὕτω δὴ ἑκάστοις ἀριθμοῖς ἐφαρμόσαι τὰ πλήθη ἕκαστα καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων εἰδυῖαν, ὡς, εἰ μὴ ἐφαρμοσθείη ἕκαστον ἀριθμῷ ἑκάστῳ,

ἢ οὐδ᾽ ἂν εἴη ἢ ἄλλο τι ἂν παρεκβὰν εἴη ἀνάριθμον καὶ ἄλογον γεγενημένον.

12. Ἀλλ᾽ εἰ καὶ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα μὴ ὑπόστασιν λέγοι ἔχειν οὐδὲν γὰρ ἕν, ὃ μὴ τὶ ἕν πάθημα δέ τι τῆς ψυχῆς πρὸς ἕκαστον τῶν ὄντων, πρῶτον μὲν τί κωλύει, καὶ ὅταν λέγῃ ὄν, πάθημα λέγειν εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ μηδὲν εἶναι ὄν; Εἰ δ᾽ ὅτι νύττει τοῦτο καὶ πλήττει καὶ φαντασίαν περὶ ὄντος ποιεῖ, νυττομένην καὶ φαντασίαν λαμβάνουσαν τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ ἓν ὁρῶμεν. Ἔπειτα πότερα καὶ τὸ πάθημα καὶ τὸ νόημα τῆς ψυχῆς ἓν ἢ πλῆθος ὁρῶμεν; Ἀλλ᾽ ὅταν λέγωμεν «μὴ ἕν», ἐκ μὲν τοῦ πράγματος αὐτοῦ οὐκ ἔχομεν τὸ ἕν φαμὲν γὰρ οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ τὸ ἕν ἔχομεν ἄρα ἕν, καὶ ἔστιν ἐν ψυχῇ ἄνευ τοῦ «τὶ ἕν». Ἀλλ᾽ ἔχομεν τὸ ἓν ἐκ τῶν ἔξωθεν λαβόντες τινὰ νόησιν καί τινα τύπον, οἷον ἐννόημα ἐκ τοῦ πράγματος. Οἱ μὲν γὰρ τῶν λεγομένων παρ᾽ αὐτοῖς ἐννοημάτων ἓν εἶδος τὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνὸς τιθέντες ὑποστάσεις ἂν τοιαύτας τιθεῖεν, εἴπερ τι τῶν τοιούτων ἐν ὑποστάσει, πρὸς οὓς περὶ αὐτῶν καιρίως ἂν λέγοιτο. Ἀλλ᾽ οὖν εἰ τοιοῦτον οἷον ὕστερον ἀπὸ τῶν πραγμάτων λέγοιεν γεγονέναι ἐν ἡμῖν πάθημα ἢ νόημα, οἷον καὶ τὸ τοῦτο καὶ τὸ τὶ καὶ δὴ καὶ ὄχλον καὶ ἑορτὴν καὶ στρατὸν καὶ πλῆθος καὶ γὰρ ὥσπερ τὸ πλῆθος παρὰ τὰ πράγματα τὰ πολλὰ λεγόμενα οὐδέν ἐστιν οὐδ᾽ ἡ ἑορτὴ παρὰ τοὺς συναχθέντας καὶ εὐθυμουμένους ἐπὶ ἱεροῖς, οὕτως οὐδὲ τὸ ἓν μόνον τι καὶ ἀπηρημωμένον τῶν ἄλλων νοοῦντες, ὅταν λέγωμεν ἕν· πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τοιαῦτα εἶναι, οἷον καὶ δεξιὸν καὶ τὸ ἄνω καὶ τὰ ἀντικείμενα τούτοις· τί γὰρ ἂν εἴη πρὸς ὑπόστασιν ἐπὶ δεξιοῦ ἢ ὅτι μὲν ὡδί, ὁ δ᾽ ὡδὶ ἕστηκεν ἢ κάθηται; καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ ἄνω ὡσαύτως, τὸ μὲν τοιαύτην

θέσιν καὶ ἐν τούτῳ τοῦ παντὸς μᾶλλον, ὃ λέγομεν ἄνω, τὸ δὲ εἰς τὸ λεγόμενον κάτω πρὸς δὴ τὰ τοιαῦτα πρῶτον μὲν ἐκεῖνο λεκτέον, ὡς ὑπόστασίς τις τῶν εἰρημένων ἐν ἑκάστῳ τούτων, οὐ μέντοι ἡ αὐτὴ [ἐπὶ πάντων] οὔτε αὐτῶν πρὸς ἄλληλα οὔτε πρὸς τὸ ἓν ἐπὶ πάντων. Χωρὶς μέντοι πρὸς ἕκαστον τῶν λεχθέντων ἐπιστατέον.

13. Τὸ δὴ ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου γενέσθαι τὴν νόησιν τοῦ ἑνός, τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ἐν αἰσθήσει ἀνθρώπου ὄντος ἢ ἄλλου ὁτουοῦν ζῴου ἢ καὶ λίθου, πῶς ἂν εἴη εὔλογον, ἄλλου μὲν ὄντος τοῦ φανέντος τοῦ ἀνθρώπου ἄλλου δὲ καὶ οὐ ταὐτοῦ ὄντος τοῦ ἕν; Οὐ γὰρ ἂν καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ἀνθρώπου τὸ ἓν ἡ διάνοια κατηγοροῖ. Ἔπειτα, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ καὶ τῶν τοιούτων οὐ μάτην κινουμένη, ἀλλ᾽ ὁρῶσα θέσιν διάφορον ἔλεγε τὸ ὡδί, οὕτωσί τι ἐνταῦθα ὁρῶσα λέγει ἕν· οὐ γὰρ δὴ κενὸν πάθημα καὶ ἐπὶ μηδενὶ τὸ ἓν λέγει. Οὐ γὰρ δὴ ὅτι μόνον καὶ οὐκ ἄλλο· καὶ γὰρ ἐν τῷ «καὶ οὐκ ἄλλο» ἄλλο ἓν λέγει. Ἔπειτα τὸ ἄλλο καὶ τὸ ἕτερον ὕστερον· μὴ γὰρ ἐρείσασα πρὸς ἓν οὔτε ἄλλο ἐρεῖ ἡ διάνοια οὔτε ἕτερον, τό τε «μόνον» ὅταν λέγῃ, ἓν μόνον λέγει· ὥστε τὸ ἓν λέγει πρὸ τοῦ «μόνον». Ἔπειτα τὸ λέγον, πρὶν εἰπεῖν περὶ ἄλλου «ἕν», ἐστὶν ἕν, καὶ περὶ οὗ λέγει, πρὶν εἰπεῖν ἢ νοῆσαί τινα περὶ αὐτοῦ, ἐστὶν ἕν· ἢ γὰρ ἓν ἢ πλείω ἑνὸς καὶ πολλά· καὶ εἰ πολλά, ἀνάγκη προϋπάρχειν ἕν. Ἐπεὶ καὶ ὅταν πλῆθος λέγῃ πλείω ἑνὸς λέγει· καὶ στρατὸν πολλοὺς ὡπλισμένους καὶ εἰς ἓν συντεταγμένους νοεῖ, καὶ πλῆθος ὂν οὐκ ἐᾷ πλῆθος εἶναι· ἡ διάνοια δῆλόν που καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ ἡ διδοῦσα τὸ ἕν, ὃ μὴ ἔχει τὸ πλῆθος, ἢ ὀξέως τὸ ἓν τὸ ἐκ τῆς τάξεως ἰδοῦσα τὴν τοῦ πολλοῦ φύσιν συνήγαγεν εἰς ἕν· οὐδὲ γὰρ οὐδ᾽ ἐνταῦθα τὸ ἓν ψεύδεται, ὥσπερ καὶ ἐπὶ οἰκίας τὸ ἐκ

πολλῶν λίθων ἕν· μᾶλλον μέντοι τὸ ἓν ἐπ᾽ οἰκίας. Εἰ οὖν μᾶλλον ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τοῦ μὴ μεριστοῦ, δῆλον ὅτι ὄντος τινὸς φύσεως τοῦ ἑνὸς καὶ ὑφεστώσης. Οὐ γὰρ οἷόν τε ἐν τοῖς μὴ οὖσι τὸ μᾶλλον εἶναι, ἀλλ᾽ ὥσπερ τὴν οὐσίαν κατηγοροῦντες καθ᾽ ἑκάστου τῶν αἰσθητῶν, κατηγοροῦντες δὲ καὶ κατὰ τῶν νοητῶν κυριώτερον κατὰ τῶν νοητῶν τὴν κατηγορίαν ποιούμεθα ἐν τοῖς οὖσι τὸ μᾶλλον καὶ κυριώτερον τιθέντες, καὶ τὸ ὂν μᾶλλον ἐν οὐσίᾳ καὶ αἰσθητῇ ἢ ἐν τοῖς ἄλλοις γένεσιν, οὕτω καὶ τὸ ἓν μᾶλλον καὶ κυριώτερον ἕν τε τοῖς αἰσθητοῖς αὐτοῖς διάφορον κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ὁρῶντες εἶναι κατὰ πάντας τοὺς τρόπους εἰς ἀναφορὰν μέντοι ἑνὸς εἶναι φατέον. Ὥσπερ δὲ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι νοητὸν καὶ οὐκ αἰσθητόν ἐστι, κἂν μετέχῃ τὸ αἰσθητὸν αὐτῶν, οὕτω καὶ τὸ ἓν περὶ αἰσθητὸν μὲν ἂν κατὰ μετοχὴν θεωροῖτο, νοητὸν μέντοι καὶ νοητῶς ἡ διάνοια αὐτὸ λαμβάνει· ὥστε ἀπ᾽ ἄλλου ἄλλο νοεῖ, ὃ οὐχ ὁρᾷ· προῄδει ἄρα· εἰ δὲ προῄδει ὂν τόδε τι, ταὐτὸν τῷ ὄν. Καὶ ὅταν τι, ἓν αὖ λέγει· ὥσπερ ὅταν τινέ, δύο· καὶ ὅταν τινάς, πολλούς. Εἰ τοίνυν μηδέ τι νοῆσαι ἔστιν ἄνευ τοῦ ἓν ἢ τοῦ δύο ἤ τινος ἀριθμοῦ, πῶς οἷόν τε ἄνευ οὗ οὐχ οἷόν τέ τι νοῆσαι ἢ εἰπεῖν μὴ εἶναι; Οὗ γὰρ μὴ ὄντος μηδ᾽ ὁτιοῦν δυνατὸν νοῆσαι ἢ εἰπεῖν, λέγειν μὴ εἶναι ἀδύνατον. Ἀλλ᾽ οὗ χρεία πανταχοῦ πρὸς παντὸς νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, προϋπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως· οὕτω γὰρ ἂν πρὸς τὴν τούτων γένεσιν παραλαμβάνοιτο. Εἰ δὲ καὶ εἰς οὐσίας ἑκάστης ὑπόστασιν οὐδὲν γὰρ ὄν, ὃ μὴ ἕν καὶ πρὸ οὐσίας ἂν εἴη καὶ γεννῶν τὴν οὐσίαν. Διὸ καὶ ἓν ὄν, ἀλλ᾽ οὐκ ὄν, εἶτα ἕν· ἐν μὲν γὰρ τῷ ὂν καὶ ἓν πολλὰ ἂν εἴη, ἐν δὲ τῷ ἓν οὐκ ἔνι τὸ ὄν, εἰ μὴ καὶ ποιήσειεν αὐτὸ προσνεῦσαν

αὐτοῦ τῇ γενέσει. Καὶ *τὸ «τοῦτο» δὲ οὐ κενόν· ὑπόστασιν γὰρ δεικνυμένην λέγει ἀντὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ παρουσίαν τινά, οὐσίαν ἢ ἄλλο τι τῶν ὄντων· ὥστε τὸ «τοῦτο» σημαίνοι ἂν οὐ κενόν τι οὐδ᾽ ἔστι πάθημα τῆς διανοίας ἐπὶ μηδενὶ ὄντι, ἀλλ᾽ ἔστι πρᾶγμα ὑποκείμενον, ὥσπερ εἰ καὶ τὸ ἴδιον αὐτοῦ τινος ὄνομα λέγοι.*

14. Πρὸς *δὲ τὰ κατὰ τὸ πρός τι λεχθέντα ἄν τις εὐλόγως λέγοι, ὡς οὐκ ἔστι τὸ ἓν τοιοῦτον οἷον ἄλλου παθόντος αὐτὸ μηδὲν παθὸν ἀπολωλεκέναι τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ δεῖ, εἰ μέλλοι ἐκ τοῦ ἓν ἐκβῆναι, πεπονθέναι τὴν τοῦ ἑνὸς στέρησιν εἰς δύο ἢ πλείω διαιρεθέν.* Εἰ *οὖν ὁ αὐτὸς ὄγκος διαιρεθεὶς δύο γίνεται οὐκ ἀπολόμενος ὡς ὄγκος, δῆλον ὅτι παρὰ τὸ ὑποκείμενον ἦν ἐν αὐτῷ προσὸν τὸ ἕν, ὃ ἀπέβαλε τῆς διαιρέσεως αὐτὸ φθειράσης.* Ὃ *δὴ ὁτὲ μὲν τῷ αὐτῷ πάρεστιν, ὁτὲ δὲ ἀπογίνεται, πῶς οὐκ ἐν τοῖς οὖσι τάξομεν, ὅπου ἂν ᾖ;* Καὶ *συμβεβηκέναι μὲν τούτοις, καθ᾽ αὑτὸ δὲ εἶναι, ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς ὅταν φαίνηται ἔν τε τοῖς νοητοῖς, τοῖς μὲν ὑστέροις συμβεβηκός, ἐφ᾽ αὑτοῦ δὲ ἐν τοῖς νοητοῖς, τῷ πρώτῳ, ὅταν ἕν, εἶτα ὄν.* Εἰ *δέ τις λέγοι, ὡς καὶ τὸ ἓν μηδὲν παθὸν προσελθόντος ἄλλου αὐτῷ οὐκέτι ἕν, ἀλλὰ δύο ἔσται, οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ.* Οὐ *γὰρ τὸ ἓν ἐγένετο δύο, οὔτε ᾧ προσετέθη οὔτε τὸ προστεθέν, ἀλλ᾽ ἑκάτερον μένει ἕν, ὥσπερ ἦν· τὰ δὲ δύο κατηγορεῖται κατ᾽ ἀμφοῖν, χωρὶς δὲ τὸ ἓν καθ᾽ ἑκατέρου μένοντος.* Οὔκουν *τὰ δύο φύσει ἐν σχέσει καὶ ἡ δυάς.* Ἀλλ᾽ *εἰ μὲν κατὰ τὴν σύνοδον καὶ τὸ συνόδῳ εἶναι ταὐτὸν τῷ δύο ποιεῖν, τάχ᾽ ἂν ἦν ἡ τοιαύτη σχέσις τὰ δύο καὶ ἡ δυάς.* Νῦν *δὲ καὶ ἐν τῷ ἐναντίῳ πάθει θεωρεῖται πάλιν αὖ δυάς· σχισθέντος γὰρ ἑνός τινος γίνεται δύο· οὐ τοίνυν οὔτε σύνοδος οὔτε σχίσις τὰ δύο, ἵν᾽ ἂν ἦν σχέσις.*

Ὁ αὐτὸς δὲ λόγος καὶ ἐπὶ παντὸς ἀριθμοῦ. Ὅταν γὰρ σχέσις ᾖ ἡ γεννῶσά τι, ἀδύνατον τὴν ἐναντίαν τὸ αὐτὸ γεννᾶν, ὡς τοῦτο εἶναι τὸ πρᾶγμα τὴν σχέσιν. Τί οὖν τὸ κύριον αἴτιον; Ἓν μὲν εἶναι τοῦ ἓν παρουσίᾳ, δύο δὲ δυάδος, ὥσπερ καὶ λευκὸν λευκοῦ καὶ καλὸν καλοῦ καὶ δικαίου δίκαιον. Ἢ οὐδὲ ταῦτα θετέον εἶναι, ἀλλὰ σχέσεις καὶ ἐν τούτοις αἰτιατέον, ὡς δίκαιον μὲν διὰ τὴν πρὸς τάδε τοιάνδε σχέσιν, καλὸν δέ, ὅτι οὕτω διατιθέμεθα οὐδενὸς ὄντος ἐν αὐτῷ τῷ ὑποκειμένῳ οἵου διαθεῖναι ἡμᾶς οὐδ᾽ ἥκοντος ἐπακτοῦ τῷ καλῷ φαινομένῳ. Ὅταν τοίνυν ἴδῃς τι ἓν ὃ λέγεις, πάντως δήπου ἐστὶ καὶ μέγα καὶ καλὸν καὶ μυρία ἂν εἴη εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ. Ὡς οὖν τὸ μέγα καὶ μέγεθός ἐστιν ἐν αὐτῷ καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ ἄλλαι ποιότητες, διὰ τί οὐχὶ καὶ τὸ ἕν; Οὐ γὰρ δὴ ποιότης μὲν ἔσται πᾶσα ἡτισοῦν, ποσότης δ᾽ ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔσται, οὐδὲ ποσότης μὲν τὸ συνεχές, τὸ δὲ διωρισμένον οὐκ ἔσται, καίτοι μέτρῳ τὸ συνεχὲς χρῆται τῷ διωρισμένῳ. Ὡς οὖν μέγα μεγέθους παρουσίᾳ, οὕτω καὶ ἓν ἑνὸς καὶ δύο δυάδος καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. Τὸ δὲ ζητεῖν πῶς μεταλαμβάνει κοινὸν πρὸς πάντων τῶν εἰδῶν τὴν ζητουμένην μετάληψιν. Φατέον δ᾽ ἐν μὲν τοῖς διῃρημένοις ἄλλως θεωρεῖσθαι τὴν δεκάδα [ἐνοῦσαν δεκάδα], ἐν δὲ τοῖς συνεχέσιν ἄλλως, ἐν δὲ ταῖς πολλαῖς εἰς ἓν τοσαύταις δυνάμεσιν ἄλλως· καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἤδη ἀναβεβηκέναι· ἔτι δὲ ἐκεῖ μηκέτι ἐν ἄλλοις θεωρουμένους, ἀλλ᾽ αὐτοὺς ἐφ᾽ αὐτῶν ὄντας τοὺς ἀληθεστάτους ἀριθμοὺς εἶναι, αὐτοδεκάδα, οὐ δεκάδα τινῶν νοητῶν.

15. Πάλιν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τούτων ἤδη λεχθέντων λέγωμεν τὸ μὲν ξύμπαν ὂν τὸ ἀληθινὸν ἐκεῖνο καὶ ὂν εἶναι καὶ νοῦν καὶ ζῷον τέλεον εἶναι, ὁμοῦ δὴ πάντα ζῷα εἶναι, οὗ

δὴ τὸ ἓν ἑνί, ὡς ἦν αὐτῷ δυνατόν, μεμίμηται καὶ τόδε τὸ ζῷον τὸ πᾶν· ἔφυγε γὰρ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ φύσις τὸ ἐκεῖ ἕν, εἴπερ καὶ ἔμελλεν αἰσθητὸν εἶναι. Ἀριθμὸν δὴ δεῖ αὐτὸν εἶναι σύμπαντα· εἰ γὰρ μὴ τέλεος εἴη, ἐλλείποι ἂν ἀριθμῷ τινι· καὶ εἰ μὴ πᾶς ἀριθμὸς ζῴων ἐν αὐτῷ εἴη, παντελὲς ζῷον οὐκ ἂν εἴη. Ἔστιν οὖν ὁ ἀριθμὸς πρὸ ζῴου παντὸς καὶ τοῦ παντελοῦς ζῴου. Ὁ μὲν δὴ ἄνθρωπος ἐν τῷ νοητῷ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα καθό ἐστι, καὶ ᾗ ζῷον παντελές ἐστιν ἐκεῖνο. Καὶ γὰρ καὶ ὁ ἐνταῦθα ἄνθρωπος, ᾗ ζῷον, [τὸ πᾶν] μέρος αὐτοῦ· καὶ ἕκαστον, ᾗ ζῷον, ἐκεῖ ἐν ζῴῳ ἐστίν. Ἐν δὲ τῷ νῷ, καθόσον νοῦς, ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθ᾽ ἕκαστον· ἀριθμὸς δὲ καὶ τούτων. Οὐ τοίνυν οὐδ᾽ ἐν νῷ ἀριθμὸς πρώτως· ὡς δὲ ἐν νῷ, ὅσα νοῦ ἐνέργειαι· καὶ ὡς νοῦ, δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ ὅσα νοῦς ἔχων νοῦς ἐστιν ὄντως. Πῶς οὖν οὐκ ἐν ἄλλῳ ἡ ἐπιστήμη; Ἢ ὅτι ἔστι ταὐτὸν καὶ ὁμοῦ ὁ ἐπιστήμων, τὸ ἐπιστητόν, ἡ ἐπιστήμη, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως· διὸ καὶ πρώτως ἕκαστον καὶ οὐ συμβεβηκὸς ἡ δικαιοσύνη, ψυχῇ δέ, καθόσον ψυχή, συμβεβηκός· δυνάμει γὰρ μᾶλλον ταῦτα, ἐνεργείᾳ δέ, ὅταν πρὸς νοῦν καὶ συνῇ. Μετὰ δὲ τοῦτο ἤδη τὸ ὄν, καὶ ἐν τούτῳ ὁ ἀριθμός, μεθ᾽ οὗ τὰ ὄντα γεννᾷ κινούμενον κατ᾽ ἀριθμόν, προστησάμενον τοὺς ἀριθμοὺς τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν, ὥσπερ καὶ αὐτοῦ τὸ ἓν συνάπτον αὐτὸ τὸ ὂν πρὸς τὸ πρῶτον, οἱ δ᾽ ἀριθμοὶ οὐκέτι τὰ ἄλλα πρὸς τὸ πρῶτον· ἀρκεῖ γὰρ τὸ ὂν συνημμένον. Τὸ δὲ ὂν γενόμενον ἀριθμὸς συνάπτει τὰ ὄντα πρὸς αὐτό· σχίζεται γὰρ οὐ καθὸ ἕν, ἀλλὰ μένει τὸ ἓν αὐτοῦ· σχιζόμενον δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν εἰς ὅσα ἠθέλησεν, εἶδεν εἰς ὅσα κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἐγέννησεν ἐν αὐτῷ ἄρα ὄντα·

ταῖς γὰρ δυνάμεσι τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχίσθη καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν, ὅσα ἦν ὁ ἀριθμός. Ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως τοῖς οὖσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής. Διὸ καὶ ἐνταῦθα μετὰ ἀριθμῶν ἡ γένεσις ἑκάστοις, κἂν ἄλλον ἀριθμὸν λάβῃ τι, ἢ ἄλλο γεννᾷ ἢ γίνεται οὐδέν. Καὶ οὗτοι μὲν πρῶτοι ἀριθμοί, ὡς ἀριθμητοί· οἱ δ᾽ ἐν τοῖς ἄλλοις ἤδη ἀμφότερα ἔχουσιν· ᾗ μὲν παρὰ τούτων, ἀριθμητοί, ᾗ δὲ κατὰ τούτους τὰ ἄλλα μετροῦσι, καὶ ἀριθμοῦντες τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰ ἀριθμητά· τίνι γὰρ δέκα ἂν λέγοιεν ἢ τοῖς παρ᾽ αὐτοῖς ἀριθμοῖς;

16. Τούτους δή, οὕς φαμεν πρώτους ἀριθμοὺς καὶ ἀληθεῖς, ποῦ ἄν τις φαίη θείητε καὶ εἰς τί γένος τῶν ὄντων; Ἐν μὲν γὰρ τῷ ποσῷ δοκοῦσιν εἶναι παρὰ πᾶσι καὶ δὴ καὶ ποσοῦ μνήμην ἐν τῷ πρόσθεν ἐποιεῖσθε ἀξιοῦντες ὁμοίως [ἐν] τῷ συνεχεῖ καὶ τὸ διωρισμένον ἐν τοῖς οὖσι τιθέναι. Πάλιν τε αὖ λέγετε, ὡς πρώτων ὄντων οὗτοί εἰσιν οἱ ἀριθμοί, ἄλλους τε αὖ ἀριθμοὺς παρ᾽ ἐκείνους εἶναι λέγετε ἀριθμοῦντας. Πῶς οὖν ταῦτα διατάττεσθε, λέγετε ἡμῖν. Ἔχει γὰρ πολλὴν ἀπορίαν· ἐπεὶ καὶ τὸ ἓν τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πότερα ποσόν τι ἢ πολλάκις μὲν τὸ ἓν ποσόν, αὐτὸ δὲ μόνον ἀρχὴ ποσοῦ καὶ οὐ ποσόν; Καὶ πότερα ἀρχὴ οὖσα συγγενὲς ἢ ἄλλο τι; Ταῦτα ἡμῖν πάντα δίκαιοι διασαφεῖν ἐστε. Λεκτέον οὖν ἀρξαμένοις ἐντεῦθεν περὶ τούτων, ὡς ὅταν μέν πρῶτον δ᾽ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ποιητέον τὸν λόγον ὅταν τοίνυν ἄλλο μετ᾽ ἄλλου λαβὼν εἴπῃς δύο, οἷον κύνα καὶ ἄνθρωπον ἢ καὶ ἀνθρώπους δύο ἢ πλείους, δέκα εἰπὼν καὶ ἀνθρώπων δεκάδα, ὁ ἀριθμὸς οὗτος οὐκ οὐσία οὐδ᾽ ὡς ἐν αἰσθητοῖς, ἀλλὰ καθαρῶς ποσὸν καὶ μερίζον καθ᾽ ἕνα· καὶ τῆς δεκάδος ταύτης μέρη ποιῶν τὰ ἕνα ἀρχὴν

ποιεῖς καὶ τίθεσαι ποσοῦ· εἷς γὰρ τῶν δέκα οὐχ ἓν καθ᾽ αὑτό. Ὅταν δὲ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ λέγῃς ἀριθμόν τινα, οἷον δυάδα, ζῷον καὶ λογικόν, οὐχ εἷς ἔτι ὁ τρόπος ἐνταῦθα, ἀλλ᾽ ᾗ μὲν διεξοδεύεις καὶ ἀριθμεῖς, ποσόν τι ποιεῖς, ᾗ δὲ τὰ ὑποκείμενά ἐστι δύο καὶ ἑκάτερον ἕν, εἰ τὸ ἓν ἑκάτερον συμπληροῦν τὴν οὐσίαν καὶ ἡ ἑνότης ἐν ἑκατέρῳ, ἀριθμὸν ἄλλον καὶ οὐσιώδη λέγεις. Καὶ ἡ δυὰς αὕτη οὐχ ὕστερον οὐδὲ ὅσον λέγει μόνον ἔξωθεν τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ συνέχον τὴν τοῦ πράγματος φύσιν. Οὐ γὰρ ποιεῖς ἀριθμὸν σὺ ἐνταῦθα ἐν διεξόδῳ ἐπιὼν πράγματα καθ᾽ αὑτὰ ὄντα οὐδὲ συνιστάμενα ἐν τῷ ἀριθμεῖσθαι· τί γὰρ ἂν γένοιτο εἰς οὐσίαν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ μετ᾽ ἄλλου ἀριθμουμένῳ; Οὐδὲ γάρ τις ἑνάς, ὥσπερ ἐν χορῷ, ἀλλ᾽ ἡ δεκὰς αὕτη τῶν ἀνθρώπων ἐν σοὶ τῷ ἀριθμοῦντι τὴν ὑπόστασιν ἂν ἔχοι, ἐν δὲ τοῖς δέκα οὓς ἀριθμεῖς μὴ συντεταγμένοις εἰς ἓν οὐδὲ δεκὰς ἂν λέγοιτο, ἀλλὰ δέκα σὺ ποιεῖς ἀριθμῶν, καὶ ποσὸν τοῦτο τὸ δέκα· ἐν δὲ τῷ χορῷ καὶ ἔστι τι ἔξω καὶ ἐν τῷ στρατῷ. Πῶς δ᾽ ἐν σοί; Ἢ ὁ μὲν πρὸ τοῦ ἀριθμεῖν ἐγκείμενος ἄλλως· ὁ δ᾽ ἐκ τοῦ φανῆναι ἔξωθεν πρὸς τὸν ἐν σοὶ ἐνέργεια ἢ ἐκείνων ἢ κατ᾽ ἐκείνους, ἀριθμοῦντος ἅμα καὶ ἀριθμὸν γεννῶντος καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ὑπόστασιν ποιοῦντος ποσοῦ, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ βαδίζειν ὑπόστασίν τινος κινήσεως. Πῶς οὖν ἄλλως ὁ ἐν ἡμῖν; Ἢ ὁ τῆς οὐσίας ἡμῶν· μετέχουσά φησιν ἀριθμοῦ καὶ ἁρμονίας καὶ ἀριθμὸς αὖ καὶ ἁρμονία· οὔτε γὰρ σῶμά φησί τις οὔτε μέγεθος· ἀριθμὸς ἄρα ἡ ψυχή, εἴπερ οὐσία. Ὁ μὲν δὴ τοῦ σώματος ἀριθμὸς οὐσία, ὡς σῶμα, ὁ δὲ τῆς ψυχῆς οὐσίαι, ὡς ψυχαί. Καὶ δὴ ὅλως ἐπὶ τῶν νοητῶν, εἰ ἔστι τὸ ἐκεῖ ζῷον αὐτὸ πλείω, οἷον τριάς, αὕτη ἡ τριὰς οὐσιώδης ἡ ἐν

τῷ ζῴῳ. Ἡ δὲ τριὰς ἡ μήπω ζῴου, ἀλλ᾽ ὅλως τριὰς ἐν τῷ ὄντι, ἀρχὴ οὐσίας. Εἰ δ᾽ ἀριθμεῖς ζῷον καὶ καλόν, ἑκάτερον μὲν ἕν, σὺ δὲ γεννᾷς ἀριθμὸν ἐν σοὶ καὶ ἐνεργεῖς ποσὸν καὶ δυάδα. Εἰ μέντοι ἀρετὴν τέτταρα λέγοις καὶ τετράς ἐστί τις οἷον τὰ μέρη αὐτῆς εἰς ἓν καὶ ἑνάδα τετράδα οἷον τὸ ὑποκείμενον, καὶ σὺ τετράδα ἐφαρμόττεις τὴν ἐν σοί.

17. Ὁ δὲ λεγόμενος ἄπειρος ἀριθμὸς πῶς; Πέρας γὰρ οὗτοι αὐτῷ διδόασιν οἱ λόγοι. Ἢ καὶ ὀρθῶς, εἴπερ ἔσται ἀριθμός· τὸ γὰρ ἄπειρον μάχεται τῷ ἀριθμῷ. Διὰ τί οὖν λέγομεν «ἄπειρος ὁ ἀριθμός»; Ἆρ᾽ οὖν ὥσπερ ἄπειρον λέγομεν γραμμὴν λέγομεν δὲ γραμμὴν ἄπειρον, οὐχ ὅτι ἐστί τις τοιαύτη, ἀλλ᾽ ὅτι ἔξεστιν ἐπὶ τῇ μεγίστῃ, οἷον τοῦ παντός, ἐπινοῆσαι μείζω οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ; Γνωσθέντος γὰρ ὅσος ἐστὶν ἔστιν αὐτὸν διπλασίονα ποιῆσαι τῇ διανοίᾳ οὐκ ἐκείνῳ συνάψαντα. Τὸ γὰρ ἐν σοὶ μόνῳ νόημα καὶ φάντασμα πῶς ἂν τοῖς οὖσι προσάψαις; Ἢ φήσομεν ἄπειρον ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι γραμμήν; Ποσὴ γὰρ ἂν εἴη ἡ ἐκεῖ γραμμή· ἀλλ᾽ εἰ μὴ ποσή τις ἐν ἀριθμῷ, ἄπειρος ἂν εἴη. Ἢ τὸ ἄπειρον ἄλλον τρόπον, οὐχ ὡς ἀδιεξίτητον. Ἀλλὰ πῶς ἄπειρος; Ἢ ἐν τῷ λόγῳ τῆς αὐτογραμμῆς οὐκ ἔνι προσνοούμενον πέρας. Τί οὖν ἐκεῖ γραμμὴ καὶ ποῦ; Ὕστερον μὲν γὰρ ἀριθμοῦ· ἐνορᾶται γὰρ ἐν αὐτῇ τὸ ἕν· καὶ γὰρ ἀφ᾽ ἑνὸς καὶ πρὸς μίαν διάστασιν· ποσὸν δὲ τὸ τῆς διαστάσεως μέτρον οὐκ ἔχει. Ἀλλὰ ποῦ τοῦτο; Ἆρα μόνον ἐν ἐννοήσει οἷον ὁριστικῇ; Ἢ καὶ πρᾶγμα, νοερὸν μέντοι. Πάντα γὰρ οὕτως, ὡς καὶ νοερὰ καί πως τὸ πρᾶγμα. Καὶ δὴ καὶ περὶ ἐπιπέδου καὶ στερεοῦ καὶ πάντων τῶν σχημάτων, ποῦ καὶ ὅπως· οὐ γὰρ δὴ ἡμεῖς τὰ σχήματα ἐπινοοῦμεν. Μαρτυρεῖ δὲ τό τε τοῦ παντὸς σχῆμα πρὸ ἡμῶν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα

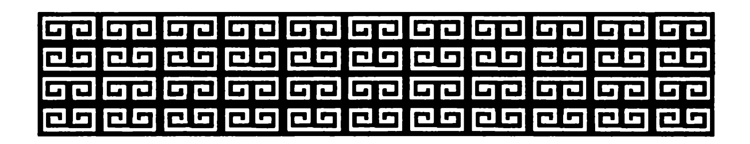
φυσικὰ σχήματα ἐν τοῖς φύσει οὖσιν, ἃ δὴ ἀνάγκη πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι ἀσχημάτιστα ἐκεῖ καὶ πρῶτα σχήματα. Οὐ γὰρ μορφαὶ ἐν ἄλλοις, ἀλλ᾽ αὐτὰ αὐτῶν ὄντα οὐκ ἐδεῖτο ἐκταθῆναι· τὰ γὰρ ἐκταθέντα ἄλλων. Πάντοτε οὖν σχῆμα ἓν ἐν τῷ ὄντι, διεκρίθη δὲ ἤτοι ἐν τῷ ζῴῳ ἢ πρὸ τοῦ ζῴου. Λέγω δὲ «διεκρίθη» οὐχ ὅτι ἐμεγεθύνθη, ἀλλ᾽ ὅτι ἕκαστον ἐμερίσθη πρὸς ἕκαστον, ὡς τὸ ζῷον, καὶ τοῖς σώμασιν ἐδόθη τοῖς ἐκεῖ, οἷον πυρί, εἰ βούλει, τῷ ἐκεῖ ἡ ἐκεῖ πυραμίς. Διὸ καὶ τοῦτο μιμεῖσθαι θέλει μὴ δυνάμενον ὕλης αἰτίᾳ καὶ τὰ ἄλλα ἀνάλογον, ὡς λέγεται περὶ τῶν τῇδε. Ἀλλ᾽ οὖν ἐν τῷ ζῴῳ καθ᾽ ὃ ζῷον ἢ ἐν τῷ νῷ πρότερον; Ἔστι μὲν γὰρ ἐν τῷ ζῴῳ· εἰ μὲν οὖν τὸ ζῷον περιεκτικὸν ἦν τοῦ νοῦ, ἐν τῷ ζῴῳ πρώτως, εἰ δὲ νοῦς κατὰ τὴν τάξιν πρότερος, ἐν νῷ. Ἀλλ᾽ εἰ ἐν τῷ ζῴῳ τῷ παντελεῖ καὶ ψυχαί, πρότερος νοῦς. Ἀλλὰ νοῦς φησιν ὅσα ὁρᾷ ἐν τῷ παντελεῖ ζῴῳ· εἰ οὖν ὁρᾷ, ὕστερος. Ἢ δυνατὸν τὸ «ὁρᾷ» οὕτως εἰρῆσθαι, ὡς ἐν τῇ ὁράσει τῆς ὑποστάσεως γινομένης· οὐ γὰρ ἄλλος, ἀλλὰ πάντα ἕν, καὶ ἡ νόησις δὲ ψιλὸν ἔχει σφαῖραν, τὸ δὲ ζῷον ζῴου σφαῖραν.

18. *Ἀλλὰ γὰρ ὁ ἀριθμὸς ἐκεῖ ὥρισται· ἡμεῖς δ᾽ ἐπινοήσομεν πλείονα τοῦ προτεθέντος, καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἀριθμούντων. Ἐκεῖ δ᾽ ἐπινοῆσαι πλέον οὐκ ἔστι τοῦ ἐπινοηθέντος· ἤδη γάρ ἐστιν· οὐδ᾽ ἐλείφθη τις οὐδὲ λειφθήσεται, ἵνα τις καὶ προστεθῇ αὐτῷ. Εἴη δ᾽ ἂν κἀκεῖ ἄπειρος, ὅτι οὐκ ἔστι μεμετρημένος· ὑπὸ τίνος γάρ; Ἀλλ᾽ ὅς ἐστι, πᾶς ἐστιν ἓν ὢν καὶ ὁμοῦ καὶ ὅλος δὴ καὶ οὐ περιειλημμένος πέρατί τινι, ἀλλ᾽ ἑαυτῷ ὢν ὅς ἐστι· τῶν γὰρ ὄντων ὅλως οὐδὲν ἐν πέρατι, ἀλλ᾽ ἔστι τὸ πεπερασμένον καὶ μεμετρημένον τὸ εἰς ἀπειρίαν κωλυθὲν δραμεῖν καὶ*

μέτρου δεόμενον· ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα. Καὶ γάρ, ᾗ ζῷον, καλόν, ἀρίστην τὴν ζωὴν ἔχον, οὐδεμιᾷ ζωῇ ἐλλεῖπον, οὐδ᾽ αὖ πρὸς θάνατον συμμιγῆ ἔχον τὴν ζωήν· οὐδὲν γὰρ θνητὸν οὐδ᾽ ἀποθνῆσκον· οὐδ᾽ αὖ ἀμενηνὴ ἡ ζωὴ τοῦ ζῴου αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ἡ πρώτη καὶ ἐναργεστάτη καὶ τὸ τρανὸν ἔχουσα τοῦ ζῆν, ὥσπερ τὸ πρῶτον φῶς, ἀφ᾽ οὗ καὶ αἱ ψυχαὶ ζῶσί τε ἐκεῖ καὶ αἱ δεῦρο ἰοῦσαι κομίζονται. Οἶδε δὲ καὶ ὅτου χάριν ζῇ καὶ πρὸς ὃ ζῇ, ἀφ᾽ οὗ καὶ ζῇ· ἐξ οὗ γάρ, καὶ εἰς ὃ ζῇ. Ἡ δὲ πάντων φρόνησις καὶ ὁ πᾶς νοῦς ἐπὼν καὶ συνὼν καὶ ὁμοῦ ὢν ἀγαθώτερον αὐτὸ ἐπιχρώσας καὶ συγκερασάμενος φρόνησιν σεμνότερον αὐτοῦ τὸ κάλλος παρέχεται. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα φρόνιμος ζωὴ τὸ σεμνὸν καὶ τὸ καλὸν κατὰ ἀλήθειάν ἐστι, καίτοι ἀμυδρῶς ὁρᾶται. Ἐκεῖ δὲ καθαρῶς ὁρᾶται· δίδωσι γὰρ τῷ ὁρῶντι ὅρασιν καὶ δύναμιν εἰς τὸ μᾶλλον ζῆν καὶ μᾶλλον εὐτόνως ζῶντα ὁρᾶν καὶ γενέσθαι ὃ ὁρᾷ. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ ἡ προσβολὴ καὶ πρὸς ἄψυχα ἡ πολλή, καὶ ὅταν πρὸς ζῷα, τὸ μὴ ζῶν αὐτῶν προβέβληται, καὶ ἡ ἔνδον ζωὴ μέμικται. Ἐκεῖ δὲ ζῷα πάντα καὶ ὅλα ζῶντα καὶ καθαρά· κἂν ὡς οὐ ζῷόν τι λάβῃς, ἐξέλαμψεν αὐτοῦ εὐθέως καὶ αὐτὸ τὴν ζωήν. Τὴν δὲ οὐσίαν ἐν αὐτοῖς διαβᾶσαν, ἀκίνητον εἰς μεταβολὴν παρέχουσαν αὐτοῖς τὴν ζωήν, καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς σοφίαν καὶ ἐπιστήμην θεασάμενος τὴν κάτω φύσιν ἅπασαν γελάσει τῆς εἰς οὐσίαν προσποιήσεως. Παρὰ γὰρ ταύτης μένει μὲν ζωή, μένει νοῦς, ἕστηκε δὲ ἐν αἰῶνι τὰ ὄντα· ἐξίστησι δὲ οὐδὲν οὐδέ τι τρέπει οὐδὲ παρακινεῖ αὐτό· οὐδὲ γὰρ ἔστι τι ὂν μετ᾽ αὐτό, ὃ ἐφάψεται αὐτοῦ· εἰ δέ τι ἦν, ὑπὸ τούτου ἂν ἦν. Καὶ εἰ ἐναντίον τι ἦν, ἀπαθὲς ἂν ἦν τουτο ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ ἐναντίου· ὂν δὲ

αὐτὸ οὐκ ἂν τοῦτο ἐποίησεν ὄν, ἀλλ᾽ ἕτερον πρὸ αὐτοῦ κοινόν, καὶ ἦν ἐκεῖνο τὸ ὄν· ὥστε ταύτῃ Παρμενίδης ὀρθῶς ἓν εἰπὼν τὸ ὄν· καὶ οὐ δι᾽ ἐρημίαν ἄλλου ἀπαθές, ἀλλ᾽ ὅτι ὄν· μόνῳ γὰρ τούτῳ παρ᾽ αὐτοῦ ἐστιν εἶναι. Πῶς ἂν οὖν τις τὸ ὂν παρ᾽ αὐτοῦ ἀφέλοιτο ἢ ὁτιοῦν ἄλλο, ὅσα ὄντος ἐνεργείᾳ καὶ ὅσα ἀπ᾽ αὐτοῦ; Ἕως γὰρ ἂν ᾖ, χορηγεῖ· ἔστι δ᾽ ἀεί· ὥστε κἀκεῖνα. Οὕτω δ᾽ ἐστὶν ἐν δυνάμει καὶ κάλλει μέγα, ὥστε θέλγειν καὶ τὰ πάντα ἀνηρτῆσθαι αὐτοῦ καὶ ἴχνος αὐτοῦ παρ᾽ αὐτοῦ ἔχοντα ἀγαπᾶν καὶ μετ᾽ αὐτοῦ τὸ ἀγαθὸν ζητεῖν· τὸ γὰρ εἶναι πρὸ ἐκείνου ὡς πρὸς ἡμᾶς. Καὶ ὁ πᾶς δὲ κόσμος οὗτος καὶ ζῆν καὶ φρονεῖν, ἵνα ᾖ, θέλει, καὶ πᾶσα ψυχὴ καὶ πᾶς νοῦς ὅ ἐστιν εἶναι· τὸ δὲ εἶναι αὔταρκες ἑαυτῷ.





VI. 7(38). ΠΩΣ ΤΟ ΠΛΗΘΟΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΥΠΕΣΤΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ

О ТОМ, КАК МНОЖЕСТВО ИДЕЙ ОБРЕЛО ИПОСТАСИЙНОЕ БЫТИЕ, И О БЛАГЕ

Краткое введение

Это, возможно, самый большой из отдельных трактатов Плотина (№ 38 в Порфириевой хронологии). В хронологическом порядке он отделен лишь тремя небольшими работами, посвященными незначительным вопросам, от своего предшественника по *Эннеадам* — трактата *Enn*. VI. 6 (*О числах*), и за ним непосредственно следует большой трактат о божественной свободе *Enn*. VI. 8. Хронологический порядок (т. е. последовательность написания трактатов) и порядок *Эннеад* в данном случае совпадают более, чем где бы то ни было в издании Порфирия. Трактат *Enn*. VI. 7 — наиболее интеллектуальное и наполненное духовной силой сочинение Плотина, посвященное восхождению ума к Богу. Оно начинается в здешнем мире, в философских

рассуждениях, имеющих целью обсудить столь важный для Плотина и более поздних платоников вопрос, имеющий свой исток в мифическом повествовании Платона о творении мира в *Тимее*. Насколько буквально дóлжно понимать платоновское описание творения в терминах деятельности Демиурга, или Ремесленника? Планировал ли Бог мир, а затем создавал его? Должна ли божественная мудрость пониматься в терминах некоего мышления, мышления целенаправленного, превосходящего любое планирование, характеризующего хорошего архитектора или проектировщика? Показывая, что это не так, и демонстрируя истинную природу творчества божественного Ума, Плотин дает здесь наиболее полное и выразительное объяснение природы и содержания умопостигаемого мира, показывая нам, кáк всё, что есть здесь, есть также и Там, и есть здесь, только поскольку есть Там, и есть Там не в форме абстрактной системы, но даже в более живой реальности, чем мы воспринимаем это здесь: это мир, «переливающийся через край жизнью»; некий вечный мир, который както содержит время и движение, изменение и процессуальность. В конце концов, в нас складывается полное ощущение того, что для Плотина нет двух миров, но есть лишь один реальный мир, постигаемый различными способами на различных уровнях. Отталкиваясь от наших высочайших и истиннейших восприятий этого умопостигаемого мира, частями которого мы являемся, мы восходим к Благу. Поскольку, как показывает здесь Плотин с особым вниманием и ясностью, мы долж-

ны восходить далее, умопостигаемый мир, который он показывает во всей его красоте, не есть наша последняя цель. Ум и умопостигаемое не могут окончательно удовлетворить нас. Демонстрация трансцендирования души, ее единения с Благом в самопревосхождении Ума, достигает здесь своей высшей точки в наиболее полных и сильных доводах Плотина, которые показывают здесь яснее, чем где бы то ни было в *Эннеадах*, согласие его мистицизма и метафизики. Трактат заканчивается главами, в которых утверждается трансцендентность Единого, или Блага, Уму — через ясную демонстрацию того, что Единое не мыслит.

Синопсис

Когда Бог, или боги, творили человека, — планировали ли они его восприятия ради его самосохранения в чувственном мире? Нет, поскольку в умопостигаемом нет планирования, но всё, что есть там, есть таким образом, что когда оно разворачивается во времени, оно выглядит здесь, как если бы было совершенно спланированным (гл. 1). В умопостигаемом вещь и ее «почему» суть одно (гл. 2). Человек в умопостигаемом имеет чувства, ибо чтобы целое было совершенным, всё должно быть там; но не означает ли это, что Ум склоняется долу и как бы планирует этот чувственный мир (гл. 3)? Сложность человека не только как души, но также и как логоса, и тела, и форм в теле (гл. 4–5). Вся его сложность сущест-

вует в умопостигаемом, включая чувства и, возможно, тела; у него есть возможность существования на различных уровнях — от бога до животного (гл. 6). Нет ничего противоестественного в творении низших животных; содействие всеобщей и частных душ в творении этих низших вещей; чувственные восприятия здесь подражают умопостижениям в умопостигаемом (гл. 7). Но как Там может быть неразумное животное? Ум не есть Единое, значит, должен быть множественным, и его множественность должна заключать всё (гл. 8). Всё есть живое мышление Там, так что неразумное животное здесь есть живое мышление Там (гл. 9). Рога, когти, клыки, которые потребны здесь, есть и Там, в умопостигаемом, как части богатства разнообразного совершенства Целого (гл. 10). Растения и четыре стихии суть в умопостигаемом мире так же, как и животные; стихии живы и здесь, внизу, но в куда большей степени они живы Там (гл. 11). Слава едино-множественности умопостигаемого мира, включенность всего, что есть в чувственном космосе, в совершенное единство и кипящую жизнь (гл. 12). Только последние и самые низшие формы единичны и просты, Ум же в наибольшей степени сложен, поскольку он есть все энергии. Как платоновские категории инаковости и движения действуют в Уме, производя бесконечные изменения и разнообразные движения всего включенного в сущность живого мышления (гл. 13). Аналогия со сложностью низших форм, например — формы лица. Единство в любви без беспорядка в Уме (гл. 14). Начало восхождения от Ума к Благу. Ум вос-

принимает всё в себя от Блага, но воспринимая, он разрушает первичное единство в собственную едино-множественность (гл. 15). Необходимость идти к тому, что выше, чем Ум. Как Ум происходит от Блага, и о том, что Благо есть причина его сущности и его ви́дения (гл. 16). Дающий суть больше, чем его дар: Благо дает Ум, которого не имеет; Оно есть податель формы, будучи по ту сторону формы и предела (гл. 17). Что означает «бытие в образе Блага», когда это выражение относится к Уму и эйдосам в Уме; почему Благо в высшей степени желаемо, так что мы должны идти выше Ума, чтобы найти Его (гл. 18–21). Ум и эйдосы в Уме, помимо той славы, которой они обладают в себе (и которую они приняли от Него), нуждаются и в ином свете, исходящем от Единого; без этого света и жизни они были бы неинтересны и нежеланны (гл. 21–22). Необходимость превосходства Блага, Которое прежде всех вещей и творит все вещи, над множеством зол (гл. 23). Но что же, после всего сказанного, есть Само Благо? Что Оно делает для нас, и почему мы желаем Его (гл. 24)? Толкование платоновского вывода об удовольствии в *Филебе*: восхождение по шкале благ к первичному Благу (гл. 25). Благо не может быть некой иллюзией или субъективным чувством (гл. 26). Благо для каждого не есть только то, что родственно ему (гл. 27). Может ли материя, которая есть зло, избирать и желать Благо (гл. 28)? Затруднения неразумного человека, говорящего об Уме как [высшем] Благе; очевидно, он имеет лишь некое смутное сознание Блага по ту сторону Ума (гл. 29). Возвращение и ясное

толкование платоновского смешения удовольствия и мышления в *Филебе* (гл. 30). Свет и жизнь, которые приходят к Уму и Душе от Блага; душа, движимая Благом к любви и несомая, благодаря ее любви, от тел к эйдосам Ума (гл. 31). Неограниченность и бесформенность источника красоты эйдосов (гл. 32). Отвержение дискурсивного мышления об эйдосах как помехи для любви, которая должна возвести нас по ту сторону форм к бесформенному (гл.33). Опыт конечного единения, или ви́дения, в котором душа достигает Блага в вечном самопревосхождении Ума (гл. 34–36). Благо не мыслит: отвержение перипатетического положения о том, что Первоначало мыслит Свое собственное мышление; детальная проработка и обоснование положения о том, что Благо — по ту сторону бытия и мышления (гл. 37–42).

1. Когда Бог, или один из богов, посылал душу в рождение, он положил на лицо [будущего человека] «светоносные глаза» и дал другие орудия [органы] для каждого из чувств, провидя, что если человек, таким образом, будет заблаговременно видеть и слышать, и благодаря прикосновению избегать одних вещей и преследовать другие, то ему возможно будет выжить [букв.: «спастись»].[1] Откуда же пришло это предвидение? Это, конечно, не произошло в силу того, что сначала возникли какие-то иные живые существа и в силу отсутствия чувств погибли, и лишь затем [сделав выводы из своей первой неудачной попытки, Бог наделил ощущениями] людей и другие живые существа, чтобы благо-

даря им они могли избежать имеющего быть страдания.[2] Возможно, кто-нибудь скажет, что он [Бог] знал, что живые существа будут [проводить время своей жизни] в жаре и в холоде, и в иных претерпеваниях тела;[3] и поскольку он знал это, то чтобы тела живых существ с легкостью не погибли, он дал им чувственные восприятия и орудия [органы], через которые чувственные восприятия могли бы действовать. Однако, он либо дал органы душам, уже имевшим силы [восприятий], либо дал душам сразу и то, и другое [т. е. органы восприятий и силы восприятий]. Но если он дал и сами чувства, то хотя души и были прежде [этого даяния], они не имели чувственных восприятий; если же имели, когда возникли как души, и возникли как души именно с тем, чтобы прийти к разделению [в телах], то их движение [т. е. чувственные восприятия] и рождения естественны. Значит, противоестественно быть для них [именно] вне рождений, быть в умопостигаемом, и они действительно были сотворены, чтобы принадлежать иному и быть во зле; в таком случае, Провидение существует для того чтобы могли спастись лежащие во зле, оно, в таком случае, есть расчет Бога и вообще расчет. Но что есть начала расчета? Ведь если они [эти начала] возникают из других расчетов, то они должны быть направлены к чему-то — и к чему-то первейшему всякого расчета. Что же есть начала? Это или чувственные восприятия, или ум. Но восприятий еще не существует, следовательно, это ум. Однако, если предпосылки есть ум, а выводы — знание, тогда [это знание] не о чувственном. Ибо

как может то, начало чего происходит из умопостигаемого, то, что само приходит в умопостигаемое как в свое завершение, как оно может находиться в таком состоянии, чтобы приходить к рассуждению о чувственном предмете? Следовательно, нет никакого Промысла ни о живых существах, ни о [чувственной] Вселенной, возникающего из расчета; поскольку Там вообще нет расчета, но расчетом называется демонстрация того, что все вещи суть так, как они могли бы быть [созданы] по расчету [, который мог бы иметь место] в позднейшем, и Провидение [называется так], потому что провидит таким образом, каким мудрый муж [предвидит что-то на более низких уровнях бытия]. Ибо в вещах, не возникающих прежде расчета, расчет применим потому, что имеет место недостаток силы, которая прежде расчета, и провидение [существует в этой сфере], поскольку провидящий не имеет силы, благодаря которой не нуждался бы в провидении. Ибо [здешнее] провидение [нужно] для того, чтобы было не «то», но «это», потому что есть некий страх, что дело как раз и не будет обстоять так. Но там, где вечно есть только «это», там нет провидения. Так же и расчет рассчитывает: «это» вместо «того». Но когда есть только одно, что́ тут рассчитывать? Как тогда может единственное, единое и простое [бытие, которое и есть Бог,] обладать развернутыми [расчетами]: «то, чтобы не это» или «будет это, если не будет того», «полезно появиться этому и, возникнув, сохраниться»? Значит, оно видит и рассчитывает прежде виденья и расчета — как изначально и говорилось —

и дает благодаря этому чувственные восприятия, даже если способ этого даяния и вызывает огромные трудности. Все равно, если каждая из божественных энергий не должна быть несовершенной, то незаконно предполагать, что что-либо Божье есть что-то иное, а не Целое и Всё, ибо Всё должно существовать во всякой вещи, принадлежащей Ему. Следовательно, и вечное бытие должно быть его [т. е. Бога]. Значит, и будущее должно уже присутствовать; ибо в тамошнем оно, конечно, не есть приходящее извне, но уже присутствующее Там, приходящее же позже — в ином [мире]. Тогда, если будущее уже присутствует, оно должно присутствовать необходимо, [оно должно являться] как прежде-помысленное в позднейшем [небожественном бытии], т. е. Там не было никогда ни в чем нужды, т. е. ничего не недоставало. Значит, все вещи уже были, вечно были и есть, и были таким образом, что можно впоследствии сказать: «то после этого»; ибо [только] растянувшееся и как бы развернутое способно явить «то после этого»; когда же все вещи вместе и разом, имеет место всецело «это» [т. е. единое умопостигаемое сущее], имеющее в себе [не только себя], но и причину [себя].[4]

2. Поэтому и отсюда ничуть не хуже [чем из других предпосылок] постигается природа Ума, которую мы видим даже яснее иных вещей; но даже и так мы не зрим, сколь велико дело Ума. Ибо мы допускаем, что он обладает «что», но не «почему» [себя], или, если допускаем, то оно оказывается [в наших построениях]

отдельно. Мы видим человека, или глаз, если случится, как некое изваяние или что-то относящееся к нему [в случае глаза]. Там же есть и Человек, и То, почему есть Человек, если, в самом деле, и сам Человек должен быть Там умным; [Там есть] и глаз, и то, почему есть глаз, или они не будут Там, если не будет [в них их] «почему». Здесь же, как каждая из частей вне другой, так же и «почему» [вне каждой из них]. Но Там — все в едином, так что сама вещь и то, почему она есть, тождественны. Однако, часто и здесь [в чувственном] тождественны сама вещь и «то, почему», например [таково] «то, что есть затмение».[5] Что же мешает всем вещам быть [своим] «почему» также и в случае иных [отдельных] вещей, что мешает и их бытию быть сущностью каждой из них? Лучше сказать, это необходимо; и когда мы пытаемся схватить суть [букв.: «чтó»] бытия вещи, это правильно. Ибо то, чтó есть каждая вещь, есть то, почему она есть. Я не говорю, что эйдос каждой вещи есть причина ее бытия — это, конечно, истина, — но что если развернуть эйдос каждой вещи относительно себя, то в нем обретется его «почему». Ибо бездеятельные и не обладающие жизнью сущие никоим образом не обладают и «почему», но если есть эйдос и сущее, относящееся к Уму, откуда оно возьмет свое «почему» [если не из себя]? Если кто-нибудь скажет: из Ума, то оно ведь не отдельно от Ума существует, если [всякий эйдос, принадлежащий Уму,] есть сам Ум; тогда, если Ум должен обладать всеми этими вещами и ни в чем не испытывать недостатка, не должно и в

них [т. е. отдельных эйдосах] недоставать их «почему». Таким образом, Ум обладает каждым и всеми «почему» вещей в себе; но в себе Ум есть каждая из тех вещей, которые в нем, так что ни одна из них не возникла, нуждаясь в своем «почему», но — вместе с ним и имея в себе причину своего ипостасного существования. Поскольку в возникновении каждой [умопостигаемой вещи] не было ничего случайного, то не было и «почему» их уничтожения; обладая же всем, Ум имел и причины того, что они существуют, и существуют в красоте. Таким образом, Ум дает тем, кто участвует в нем, обладать своим «почему» [т. е. причиной своего существования]. В самом деле, как в этой [чувственной] Вселенной (которая составлена из многих вещей, и все они связаны друг с другом, и в бытии всех содержится «почему» каждого — подобно тому, как в каждой из отдельных частей [чувственного мира] видимо ее отношение к целому, — не потому что они возникли и тогда стали одна после другой, но потому что каждая для другой есть разом и причина, и причинно обусловленное), так же и Там, и еще в большей степени, все вещи есть каждая из них и в отношении к целому, и в отношении к себе. Если имеет место ипостасное со-существование всех вещей разом, если нет ничего случайного, то не должно быть и разделения, и в каждой из них будет находиться причина их, как причинно обусловленных, и каждая из них будет такова, как если бы беспричинно обладала причиной. Если же [умопостигаемые вещи] не имеют причины своего бытия, но самодостаточны и

независимы от причины, то они будут обладать причинами в самих себе и вместе с самими собой. Ибо, опять же, если ничто Там не тщетно [т. е. не лишено цели], и многие суть в каждом, то можно сказать, что все те вещи, которыми обладает каждая вещь, суть ее «почему». Значит, Там «то, почему» есть прежде и вместе с вещью и не есть «почему», но «что»; лучше сказать, оба [т. е. «что» и «почему»] — единое. Ибо что [умопостигаемая вещь] могла бы иметь сверх Ума и почему бы ей не быть некоей мыслью Ума, подобной совершенному порождению? Тогда, если она совершенна, то нельзя сказать ни что она чего-то лишена, ни что ее «почему» не присутствует [в ней]. Значит, если [Там] что-то присутствует, то ты можешь сказать, почему оно присутствует; его «почему» — в его ипостаси; следовательно, в каждой умопостигаемой и осуществляемой энергией Ума вещи, — например, человеке — дело обстоит так, что явлен целый человек, полагающий себя вместе с мышлением себя, и поскольку всем, чем он обладает, он обладает разом и изначально, он существует сразу как Целое. А если что-то и прибавляется к человеку, то это происходит [не с истинным, пребывающим человеком, но] с человеком порожденным; [истинный] человек существует всегда и весь [т. е. во всей своей полноте], становящимся же является лишь человек рожденный.

3. Что же мешает быть предшествующему расчету о человеке? — Он [т. е. человек чувственный] существует согласно тому [умному человеку], так что не

дóлжно ничего ни убавлять, ни прибавлять, но рассуждение и расчет [появляются] в силу [платоновской] гипотезы: он предполагал возникшее. Таким образом и существуют обдумывание и расчет [т. е. как мысль об имеющем возникнуть, но еще не сущем]; однако, словами «вечно возникающее» он исключает мысль о том, что [Бог] рассуждает.[6] Ибо нет рассуждения в вечном, ибо рассуждает тот, кто забыл, как он был прежде. Кроме того, если позднейшие вещи будут лучше [первейших], то [эти первейшие вещи] не будут изначально красивыми; если же они именно первично красивы, то существуют тем же самым способом [вариант: «сохраняют тождественность себе»]. Но они красивы, потому что существуют вместе со своими причинами; поскольку и сейчас [в этой низшей сфере] нечто красиво, потому что есть всё — поскольку есть то, что есть эйдос, будучи всем — и потому что господствует над материей; но вещь господствует [над материей], если не оставляет в себе ничего бесформенного; однако она оставит [что-то бесформенным], если чего-то будет недоставать, например, глаза или чего-то иного; так что когда ты называешь причину, ты называешь всё. Зачем же существуют глаза? Чтобы было всё. Зачем брови? Чтобы существовало всё. Ибо даже если ты скажешь: ради сохранения [человека], то назовешь существующее в сущности самосохранение, т. е. нечто сопутствующее [или восполняющее сущность человека]. Но сущность существует прежде сопутствующего, и, значит, причина [сопутствующего — в данном случае самосохране-

ния,] была частью сущности. Это самосохранение есть что-то иное [не сама сущность], но то, что принадлежит сущности. Следовательно, все вещи существуют друг для друга; целое совершенно охватывает всё, и его красивое существование есть вместе с причиной и в причине; и сущность, и что́ его бытия, и «почему» суть в нем одно. Тогда, если [предмет и] содержит в себе чувственное начало, и это чувственное начало существует так, что заключено в эйдосе в силу вечной необходимости и участии в совершенстве Ума, который, если он в самом деле совершенен, обладает [в себе] причинами [всех вещей], так что когда мы позднее видим, мы видим, что таким [предписанным Умом] образом быть для вещей правильно, — ибо Там причина и восполняющее сущность суть одно — и если человек Там был не только неким умом, а чувственное добавилось, когда человек был послан в рождение [т. е. уже в Уме], то как тот Ум может не быть склоненным к этому миру? Чем может быть чувственность, если не усвоением [т. е. пониманием] чувственных предметов? Но как может не оказаться нелепостью наличие Там извечной чувственности, которая чувствует здесь, разве не будет абсурдным наличие Там некоей силы, которая восполняется энергией здесь, когда душа становится хуже?

4. Чтобы разрешить эти трудности, нужно вернуться к рассмотрению вопроса о том, что́ есть человек, который есть Там. Возможно, следует сначала точно сказать, что́ есть этот [чувственный] человек, ибо мо-

жет оказаться, что собираясь предпринять исследование о том человеке, мы предполагаем, что уже обладаем этим, хотя в точности его и не знаем. Возможно, кому-нибудь покажется, что тот человек и этот тождественны. Это и будет началом нашего исследования: есть ли этот человек логос, отличный от души, создавшей этого человека и предоставившей ему жизнь и рассуждение? Есть ли такая душа — человек? Или человек есть душа, пользующаяся таким вот телом?[7] Но если человек есть разумное живое существо, а живое существо есть то, что составлено из души и тела, то этот логос [т. е. это определение человека] не будет тождественным душе. Однако, если то, что составлено из разумной души и тела, есть логос [т. е. определение] человека, то как он мог бы существовать вечно, ведь такой логос такого вот человека возникает, когда душа и тело сходятся вместе? Этот логос будет явленностью имеющего быть, он не будет подобен тому, что мы называем самим человеком, но куда более будет походить на определение, причем такое, которое не раскрывает суть бытия вещи. Это даже не определение эйдоса в материи, но прояснение состоящего из двух, которое уже существует. Если это так, то мы еще не обнаружили человека, ибо человек есть что-то существующее согласно логосу. Если же кто-нибудь скажет: «Логос таких вот [как человек] вещей должен быть чем-то составленным, одним в другом», — то он не найдет, что сказать, если спросить его, благодаря чему существует каждое; однако, он должен будет еще много говорить

о логосах эйдосов, которые в материи и вместе с материей, должен будет постигнуть сам творящий логос, например, человека; особенно это относится к тем, кто находит нужным определять суть бытия каждой вещи, когда они дают определения в собственном смысле.[8] Итак, что значит бытие человеком? Т. е. что́ есть то, что творит этого [чувственного] человека, будучи в нем, а не отдельно от него? Есть ли сам логос разумное и живое существо, или живое существо есть составленное из обоих, сам же логос только творит то, что есть живое разумное существо? Что́ есть он сам? Может быть, «живое существо» говорится вместо «разумная жизнь» в логосе? Тогда разумная жизнь и есть человек. Есть ли он тогда жизнь без души? Или же душа будет производить разумную жизнь, и человек будет энергией души, а не сущностью, или же душа будет человеком? Но если разумная душа будет человеком, то почему она не оказывается человеком, когда приходит в иное живое существо?

5. Человек, следовательно, должен быть логосом, отличным от души. Что же мешает быть человеку составленным, душой в определенном логосе, логосу быть некоей энергией, а энергии не иметь возможности существовать без действующего [субъекта]? Таким образом существуют и логосы в семенах [растений или в семени живых существ], ибо они [эти логосы] существуют не без души, но не есть и просто души. Ибо творящие логосы не бездушны, и нет ничего удивительного в

сущности такого вот бытия логосов. Что же за душа производит человеческие энергии? Растительная? Возможно, та душа, что творит живое существо, более ясная и куда более живая [чем растительная]. Такая вот душа, которая возникает в такой вот материи, в силу того, что́ она есть то, что она есть, словно бы расположенная быть так, даже и без тела, есть человек; согласно себе она творит форму в теле и иной эйдол человека, насколько тело может его воплотить; так же как живописец в своем творчестве, она создает иной образ, еще меньшего [чем сама она] человека; он [эйдол] имеет форму и логос или [определенный] характер, внутренние расположения, силы; всё смутно в нем, ибо он не первый; он обладает и другими чувственными восприятиями, которые кажутся ясными, но они куда более смутны сравнительно с теми, что прежде них и суть их образы. Но человек [, который] сверх этого [чувственного человека], принадлежит душе уже более божественной, обладающей лучшим человеком и куда более ясными чувствами. Это и есть тот человек, которого определял Платон; он прибавляет «пользующийся телом», чтобы показать, что он восседает [букв.: «едет»] на том, кто пользуется телом в первичном смысле, и что тот, кто пользуется им вторично, божественнее.[9] Ибо возникший человек уже обладает чувственностью, [значит, в момент его возникновения высшая душа] следует [за порождаемым ею человеком] и дает ему более ясную жизнь; или, лучше сказать, не следует, но придает ему себя; ибо она не выступает из умопостига-

емого, но иная, низшая душа, вступает в связь с телом, [высшая душа] как бы повисает на ней и смешивается с ней [т. е. с низшей] как логос с логосом. Потому и темный [= чувственный] человек становится ясным, будучи просвещен светом [высшей души].

6. Каким образом тогда в лучшей душе есть сила чувственности? Это будет сила чувственного восприятия чувственных же вещей Там, она будет соответствовать тамошним же чувственным предметам. Поэтому она будет существовать таким образом, как восприятие чувственной гармонии; когда чувственный человек воспринимает ее благодаря чувствам, он [в акте восприятия] соединяется, хотя и в наименьшей степени, с тамошней гармонией, и [здешний] огонь соединяется с тамошним, который и воспринимается чувствами той высшей души, соответствующими природе тамошнего огня. Ибо если есть тамошние тела, то есть и восприятия, и схватывания их [высшей] душой; и человек Там есть эта душа, и он способен воспринимать их; потому и позднейший человек — лишь подражание, и имеет их логосы в подражании [т. е. в деятельности обычного чувственного восприятия]; и тот человек, что в Уме, есть Человек прежде всех людей. Этот Человек просвещает человека вторичного, а тот — третичного, и этот последний человек обладает каким-то образом всеми [онтологически предшествовавшими ему] людьми, не становясь ими, но находясь близ них. Кто-то из нас действует согласно последнему человеку, другой обладает чем-то от того чело-

века, что прежде, а энергия еще иного исходит от третьего [считая от нас] человека; каждый есть [человек в том смысле,] согласно чему он действует, хотя каждый обладает всеми и, опять же, не обладает. Когда третий человек [считая от высшего] и третья жизнь отделены от тела, то, если третья жизнь следует второй и, следуя, не отделяется от вещей высших, тогда говорится, что она там же, где и высшая жизнь. Но когда душа берет тело животного, вызывает удивление, каким образом это происходит, если она есть логос человека. [Нет, душа не есть логос человека, но] она была и есть все вещи, однако действует в разное время согласно разным [своим содержаниям]. Когда она чиста и еще не испортилась, она желает человека и есть человек, ибо он лучше, и она делает сравнительно лучшее. Она творит и демонов, которые прежде человека и единовидны творящей человека душе. И тот, кто прежде души [т. е. сам Ум или сам Человек], тот более демоничен, лучше сказать, есть бог, и есть демон — подражание богу, существо, зависящее от бога так же, как и человек от демона, ибо тот, от кого зависит человек, не называется богом. Он [демон] отличен от бога, так же как души друг от друга, даже если это души одного и того же порядка. Дóлжно говорить о демонах то же, что и Платон, т. е. что они имеют виды.[10] Итак, когда [высшая] душа, связанная [с низшей душой], следует душе, выбравшей природу зверя в бытность свою человеком, тогда она полагает в нее логос, принадлежащий тамошнему живому существу. Ибо она обладает им, и это — ее худшая деятельность.[11]

7. Но если душа ваяет природу зверя, будучи уже испорченной и став хуже, то изначально не существовало ни того, что творит быка, ни того, что творит лошадь, ни логоса лошади, и лошадь есть что-то противоестественное. — Нет, меньшие вещи не противоприродны, но то, что произвело их, было изначально каким-то образом и лошадью, и собакой. Если ей [т. е. творящей душе] удается, она творит лучшее, если нет, — то, что может; [в любом случае] она предрасположена творить: она подобна мастеру, умеющему изготовить множество форм, и затем изготавливающему вот эту, которую ему поручили или которую позволили изготовить свойства употребляемой древесины [= материи, материала]. Что может помешать силе Души всего предначертать [всё чувственно сущее], в силу того, что она — логос всего, даже прежде тех душевных сил, что исходят из нее, и это предначертание подобно бегущим впереди [души] в материи просвещениям, и [низшая] душа, которая уже [собственно] выполняет работу, идет по этим следам, полагая их в раздельности [как бы произнося по слогам]; она творит часть за частью, и каждая из душ становится тем, к чему приходит благодаря оформлению себя, как и актер делает [из себя] то, что задано ему ролью. Вот к чему мы пришли, следуя по порядку. Но наше слово было о том, каким образом сила чувственного восприятия принадлежит человеку, и каким образом тамошние [существа] не смотрят на рождение; нам это ясно, логос же показал, что и тамошние [существа] не смотрят на эти [чувственные] вещи, но зависят от

тех [божественных вещей] и подражают им, и что этот [чувственный] человек обладает своей силой от того [умопостигаемого человека] и направлен к вещам тамошним, и что эти чувственные вещи сопряжены с этим [чувственным] человеком, а те [умопостигаемые] — с тем; те [умопостигаемые] вещи, о которых мы говорили, суть предметы чувств, потому что они тела, схватываемые иным способом; здешние чувственные восприятия куда более смутны, нежели тамошние схватывания, которые мы именуем чувственными восприятиями, потому что это — восприятия тел, и потому что оно яснее [только мышления]. Потому и здешний человек имеет силу восприятия, что улавливает меньшим меньшие вещи, образы тех, так что эти восприятия суть смутные мысли, но тамошние мысли суть ясные восприятия.

8. Таким образом дело обстоит с силой чувственного восприятия. Но все равно, как могла бы лошадь, да и любое из тамошних живых существ не пожелать взглянуть сюда [в этот чувственный мир]? [Предполагаем ли мы, что Бог] находит [= открывает] мышление лошади, чтобы лошадь или любое другое живое существо возникли здесь? Но как может [Бог], желая создать лошадь, мыслить лошадь? Уже ясно, что мышление лошади имеет место, когда [Бог] желает создать лошадь; так что дело не обстоит так, что он мыслит, чтобы создать, но первично должна быть невозникшая лошадь, прежде той, которая будет после [в результате мышления о ней]. Тогда, если лошадь была прежде, чем возникнуть, и не

была мыслима, чтобы возникнуть, то тот, кто обладает Там лошадью, не обладает ею ни потому что взирает на вещи этого [чувственного] мира, ни потому что взирает в себя, ни потому что обладает возможностью сотворить здешние вещи, но те умопостигаемые вещи суть, и эти [чувственные] с необходимостью из них следуют; ибо не было возможности остановиться на вещах тамошних. Ибо кто мог бы остановить силу, способную и пребывать [в себе], и двигаться вперед [из себя]? Но почему Там суть эти живые существа? Почему они должны быть в Боге? Хорошо, пусть в нем будут разумные существа, но чего ради он будет обладать великим множеством неразумных живых существ? Почему он [Бог] не обладает противоположным [т. е. не заключает в себе ничего мертвенного]? Очевидно, он должен быть множествен, поскольку он существует после всецело Единого; в противном случае, он был бы не тем, что после Единого, но самим Единым. Но будучи после Него, он [едино-многий] не мог бы быть выше Него, в смысле «быть более единым», чем Он, оставаясь позади Него [и нуждаясь в Нем как в едином], поскольку наилучшее — это Единое; и, значит, он должен быть бо́льшим, чем Единое, ибо множество — в недостатке. Что же мешает ему [т. е. этому второму единому] быть диадой? — Каждая из единиц, входящих в диаду, не может быть всецело Единым, и, значит, каждая из них будет опять диадой, и [с каждой из них] опять [всё повторится] таким же образом; в первой диаде было и движение, и покой; там был и Ум, и Жизнь была в ней: со-

вершенный Ум и совершенная Жизнь.[12] [В ней было] единое — не как Ум, но как Всё, обладающее всеми единичными умами, столькое, сколько их, и большее, живущее не как одна душа, но как все, обладая куда большей силой творить единичные души [нежели сама Душа], это — «всесовершенное Живое Существо»[13], имеющее в себе не только человека, ибо, в противном случае, только человек был бы здесь.

9. Кто-нибудь скажет: хорошо, пусть живые существа обладают достоинством, но почему Там будут и эти ничтожные, эти неразумные [твари]? Очевидно, их ничтожность имеет место в силу их неразумности, и благодаря [дискурсивной] разумности обретается честь; и если они имеют достоинство благодаря разумности, то благодаря безумности — противоположное. Но как могло бы что-нибудь быть безумным или неразумным, принадлежа Уму, в котором и из которого всё суть? Прежде чем начать говорить об этом и возражать на сказанное, следует понять, что как здешний человек не таков же, как тамошний, так и другие живые существа не такие же, как те: дóлжно иметь большее и лучшее понятие о тамошних живых существах; кроме того, Там нет [дискурсивной, «логической»] разумности, только здесь какой-либо человек, возможно, разумен, там же он — прежде разумности [как процесса]. Почему же здесь человек рассуждает, а другие [живые существа] — нет? — Поскольку Там различается мышление [Ума] в человеке и других живых существах, постольку разли-

чается и рассуждение [их здесь], ибо [не только в человеке,] но и в других живых существах [пребывающих здесь] суть многие рассудки. Почему же они не равно разумны? И почему не равны [в этом отношении] друг другу люди? До́лжно привести на ум, сколь много жизней, подобных движениям, столь много есть мышлений, и все они не должны быть тождественны, но как различаются живущие, так же и мышления; некоторые различия в светлости и ясности [их бытия] возникают в силу [различной] близости их к первичному [бытию], в силу различия на первичных, вторичных и третичных [сущих]. Поэтому-то некоторые мышления — боги, некоторые — некоего второго рода, который и заключает в себе то, к чему склонено то, что мы здесь называем разумным, а затем уже [идут] те, что называются неразумными. Но Там то, что мы называем неразумным, есть логос, и безумие есть Ум, поскольку и мыслящий лошадь Ум, и мышление лошади [т. е. сама умна́я лошадь] суть Ум. Но если Ум есть только мышление, то не должно быть ничего, что не было бы самим мышлением, т. е. мышлением того, что не мыслит; теперь, если мышление и вещь суть одно и то же,[14] то как мышление может быть мышлением, а вещь — тем, что не мыслит? Таким образом и сам Ум [как своего рода вещь] оказался бы не мыслящим. Однако Ум не бессмыслен, а таков вот [т. е. умён], ибо он есть такая вот [умная] жизнь. Но поскольку определенная жизнь не прекращает быть жизнью, постольку и определенный ум не прекращает быть умом; ум, свойственный определенному живому

существу, не прекращает быть умом всех [существ], например, и человека, так что каждая его [ума] часть, какую бы ты ни взял, есть все вещи, хотя, возможно, и иным способом. Ибо энергийно он есть этот [единичный ум], но способен быть всеми [умами разом, т. е. Умом]; мы же схватываем в каждом то, чтó он есть энергийно, а то, чтó есть энергийно, есть последнее [и низшее], так что последнее этого [единичного] ума есть лошадь, и бытие лошади есть там, где имеет место остановка его вечного [постоянного] исхождения в меньшую жизнь, иной же [ум] останавливается еще ниже. Ибо развертывающиеся силы всегда оставляют [что-то свое] уровнем выше; и поскольку они продвигаются [т. е. выходят за пределы себя и своего], они что-то теряют; теряя одно, они находят иное и прибавляют его к себе в силу нужды живых существ, которая является из их недостаточности: например, поскольку нет достаточного количества сил для жизни, являются когти, копыта, острые клыки и природа рогов; так что куда нисходит ум, оттуда же вновь поднимается благодаря самотождественности своей природы, находя в себе средства для уврачевания нужд.

10. Но как может быть Там недостаток? Что же, рога и Там для защиты? — Нет, но для самодостаточности и совершенства живого существа. Ибо [умопостигаемое] совершенно и как живое существо, и как ум, и как жизнь; так что если не будет иметь этого, будет иметь то. Различие существует благодаря наличию одного

вместо другого, чтобы из всех [живых существ могло возникнуть] совершеннейшее Живое Существо и совершенный Ум, и совершеннейшая Жизнь, и каждый был бы совершенен как каждый. Конечно, если оно [т. е. всесовершенное Живое Существо, состоит] из многих и из всех, то должно быть, опять же, единым; но невозможно быть составленным из многих и из всех, если они тождественны; иначе это было бы самодостаточное Единое. Следовательно, как состоящее из всего, оно должно быть составлено из иных и еще иных вещей, всегда отличных по эйдосу, и каждая индивидуальность в нем должна сохраняться, как и их формы и логосы. Так же дело обстоит и с формами, например, человека: они состоят из многих различных [составляющих], однако на всех них — одна [форма]. Они [элементы формы] хуже и лучше друг относительно друга — глаза и пальцы, например, — однако все они принадлежат одному; и всё [т. е. целое] не хуже их [т. е. своих частей], но поскольку есть таким образом [какой свойственен целому], то даже и лучше; и логос есть живое существо плюс что-то еще, что не тождественно живому существу. И есть добродетель сразу же и общая, и частная, и целое красиво благодаря неразличенности общего.

11. Но говорится, что даже небо [здесь: в значении «космос»] и многие [живые существа], явленные в нем, не пренебрегли природой всех живых существ, ибо эта Вселенная обладает всеми ими. Но благодаря чему обладает? Не благодаря тому ли, что тамошний мир обла-

дает всем тем, что есть здесь? Да, [он обладает] всем тем, что создано логосом и существует согласно эйдосу. Но если обладает огнем и обладает водой, то, конечно же, всецело и растениями. Как же Там существуют растения? И как огонь жив? И как земля? Ибо она будет Там либо живой, либо — чем-то мертвым, так что не всё будет Там жить. Как вообще могут здешние вещи быть Там? Растения вполне могут подойти для этого разговора, поскольку здешнее растение есть логос, положенный в жизни. Если, в самом деле, материальный логос, принадлежащий растению, согласно которому растение существует, есть некая жизнь и некая душа, и логос это нечто единое, тогда этот логос или первое растение, или — нет, но первое растение прежде него, и это здешнее растение от него происходит. Ибо то, первое растение, есть, конечно, одно, а эти здешние растения — многи и необходимо происходят от одного. Если это так, то тамошнее растение должно быть куда более первично живым, и быть самим растением, а эти здешние растения должны жить от него вторично и третично, и благодаря его следу. Как же обстоит дело с землей? Что есть бытие землей? И что есть та земля, имеющая жизнь? Или, в первую очередь, что есть сама [наша] земля? Что есть суть ее бытия? — Даже здесь она должна быть некой формой и логосом. Так же, как в случае с растением, логос и этой земли жив. Неужели же он живет в этой вот здешней земле? Если бы мы взяли даже самую землянную из вещей, порожденных и изваянных в земле, мы нашли бы и в ней природу [жи-

вой] земли. Следовательно, рост и ваяние, и внутреннее оформление растущих гор — всё это до́лжно полагать существующим, поскольку одушевленный логос совершает внутри них свою демиургическую и образотворческую деятельность; он есть творящий эйдос земли, как и то, что называется природой в деревьях, а то, что мы называем землей, аналогично древесине в дереве, и когда отсечет кто-нибудь камень [от земли], он [т. е. камень] будет находиться в том же состоянии, что и что-нибудь отломанное от дерева, но если с камнем этого еще не случилось, он существует подобно тому, что не отломлено от живого растения.[15] Когда мы обнаруживаем демиургическую природу в земле, а жизнь — в логосе, мы легко верим и в то, что земля Там куда более первично жива, и что́ есть жизнь земли в логосе — это сама Земля, первичная Земля, от которой и эта земля происходит. Но если огонь есть логос в материи, равно как и другие подобные вещи, и не по случайности возникает огонь, не сам собой, то — откуда он? Не из трения, как кто-нибудь думает, ибо трение существует тогда, когда огонь уже есть во Вселенной, и трущиеся тела уже обладают им; и материя не способна быть таким образом, чтобы огонь мог произойти из нее; если же творящее должно производить огонь согласно логосу, как оформляющему его [т. е. огонь], то что это за творящее могло бы быть, если не способная творить огонь душа? Но то, что есть жизнь, и то, что есть логос, едино и тождественно. Поэтому Платон и сказал, что жизнь есть в каждом из таких [элемен-

тов],[16] и она есть не иным способом, но тем же, как и в случае, когда она творит чувственный огонь. Так что то, что создает здешний огонь, есть огненная жизнь — более истинный огонь. Тот потусторонний огонь, поскольку он в большей мере огонь, в большей мере есть в жизни; значит, сам огонь — живой. То же слово и о других — воде и воздухе. Почему они не одушевлены так же, как земля? Я полагаю, ясно, что они суть во всеобщем живом существе, и что они части этого живого существа; но жизнь не явлена в них, так же как и в земле; однако можно умозаключить к присутствию в земле жизни от вещей, которые возникают в ней; но возникают и в огне живые существа, и еще более очевидно — в воде, есть и воздушные живые существа. Но возникший единичный огонь быстро гаснет и проходит мимо души [находящейся] в целом, и не становится [как было бы, если бы он воссоединился с душой] пребывающим неизменно в своем объеме так, чтобы мог явить в себе душу; то же самое — с воздухом и водой: они не могут быть постоянными по природе, чтобы в них явилась душа, но поскольку они должны быть текучи, они не показывают душу, которую имеют. Они кажутся похожими на те жидкости [букв.: «влаги»], которые в нас, например, на кровь; ибо плоть и всё, что становится из крови плотью, кажется, имеет душу, но сама кровь, поскольку она не обладает чувственным восприятием, не кажется имеющей душу — хотя душа должна существовать также и в ней, — поскольку ничего насильственного [при таком допущении] с ней [кровью]

не случается. Но она готова легко отделиться от души, которая в ней, и, дóлжно полагать, дело обстоит так же со всеми тремя стихиями. Как все живые существа, состоящие из сошедшегося вместе воздуха,[17] не имеют чувственных восприятий, которые заставляли бы их претерпевать, так воздух охватывает свет, который пребывает, пока пребывает, и [точно также как вокруг света] воздух кружится вокруг своей души и [, опять же, не в силах] окружить ее; так же обстоит дело и с другими [стихиями и душой, и также с душой и кровью].

12. Скажем еще и таким образом: поскольку мы утверждаем, что эта Вселенная существует позже, так сказать, [своего] образца, также поскольку [всеобщее] Живое Существо должно существовать первым, и если его бытие всесовершенно,[18] то должны существовать все живые существа. И небо Там должно быть живым, и поскольку тамошнее небо не лишено звезд, постольку мы, будучи здесь, называем их [звездами], ибо это [бытие звезд] и есть бытие неба. Очевидно, Там есть земля, отнюдь не пустынная, но много более оживленная [нежели наша], и на ней есть все живые существа, о которых мы говорим здесь, что они живут на суше или ходят по ней, и растения, очевидно, укоренены в [тамошней] жизни; Там есть и море, и все воды, пребывающие в течении и жизни, и все живые существа, что в воде, и природа воздуха есть часть тамошней Вселенной, и воздушные живые существа суть Там, так же как и воздух. Ибо как могли бы не жить живые суще-

ства в том, что живет, если дело обстоит так даже здесь? Как могли бы все с необходимостью не быть Там? Ибо поскольку каждая из великих частей [этой Вселенной] есть Там, постольку природа живых существ с необходимостью есть в них [например, поскольку Там есть огонь, то есть в нем и огненные живые существа]. И, значит, поскольку Там есть небо, есть тем способом, каким есть, постольку Там есть и все живые существа, которые в небе, и не могут они не быть; в противном случае, и эти [великие части] не будут Там. Значит, если кто-нибудь ищет, откуда приходят живые существа, то он ищет, откуда приходит Там небо, т. е. ищет, откуда [приходит всеобщее] Живое Существо, а это — то же самое, что искать, откуда Жизнь, и вся Жизнь, и вся Душа, и всецелый Ум; [это все равно, что искать, почему] Там нет ни бедности, ни тягости, но все вещи преисполнены жизнью, и жизнь в них, как бы бурля, переливается через край.[19] Они, можно сказать, текут из единого источника — не подобно какому-нибудь единичному духу или теплоте,[20] но как если бы было некое качество, обладающее и сохраняющее все качества в себе: и сладость, и благоухание, качество вина и силы всех других вкусов, ви́дение цветов и всё сознание осязания, всё, что слышит наш слух, все мелодии и все ритмы.

13. Ибо ни Ум не прост, ни происходящая из него Душа, но все [тамошние вещи] настолько многообразны, насколько и просты, т. е. насколько они несоставлены, настолько они суть начала и энергии. Ибо и пос-

ледняя энергия, как остановившаяся [= воплотившаяся], проста; первая же есть все энергии. Ум, двигаясь, движется одним и тем же способом, вечно движется одним и тем же путем, однако он не тождествен некоему частному единому, но суть все [частные единые], хотя и в частной вещи нет, опять же, единого, но она беспредельна, будучи [бесконечно] делима. Но почему мы должны говорить, что [Ум] движется от чего-то к чему-то — как к завершению? Почему должны утверждать, что всё находящееся посередине подобно линии или некоему телу: подобочастно и немногообразно? Чтó ему в этом за честь?[21] Если он никоим образом не изменяется, и нет иного, пробуждающего его к жизни, он не будет деятельностью, ибо такое состояние неотличимо от бездеятельного. Даже если он будет таким вот [простым] движением, он не будет жизнью, живущей всеми способами, но только одним единственным; он [Ум] должен жить [так! — *Т. С.*] все вещи и во всех отношениях; не должно быть ничего, чем бы он не жил. Следовательно, он должен двигаться ко всему, или, лучше сказать, быть завершившим такое движение. Если же он движется простым движением, то только его и имеет; и он [в этом случае] есть или [только] он сам и ни во что [иное] не продвинут, или, если продвинут, то он иной [себе, продвинувшемуся], как пребывающий; так что [уже] есть два; если один из этих двух тождествен другому, то он остается единым и не отошел от себя; если же есть иное, то уже ушел от себя вместе с инаковостью, и из него-то, из тождественного и иного, творится

третье единое. Если возникшее возникло из тождественного и иного, то его природа состоит в том, чтобы быть тождественным и иным; не чем-то иным, но всем иным, ибо он, как всё, тождествен себе [т. е. всецело тождествен и всецело отличен от себя]. Но поскольку он [Ум] есть всё, что есть тождественное, и всё, что есть иное, то нет ничего, что было бы оставлено им [вне связи с собой]. Значит, его природа приходит в иное всеми [возможными и даже кажущимися невозможными] способами. Тогда, если все иные вещи есть прежде него, он уже претерпевает их; если же они не прежде него, то он породил их всех, лучше же сказать, был всеми ими. Значит, сущим вещам невозможно существовать, если Ум не осуществляется энергийно, производя вещь за вещью, как бы блуждая [= странствуя, обольщаясь] всеми блужданиями, блуждая в себе; и это естественно для истинного Ума — блуждать в себе, естественно скитаться в сущностях, в то время как сами сущности сопутствуют ему в его странствиях. Но он есть повсюду он сам, он блуждает, пребывая собой. Он скитается «равниною истины»,[22] но не порождает ее. Он обладает и охватывает всю эту равнину, и создает нечто подобное месту для своего движения, и это место тождественно тому, для чего оно место. Эта равнина многообразна, чтобы Ум [без скуки] проходил ее; если бы она не была всевозможно и вечно разнообразна, то насколько она не разнообразна, настолько Ум недвижим. Если же Ум не движется, то и не мыслит, так что если остановился, то и не мыслил, а если так, то и вовсе не есть. Однако мышление есть; есть

всё движущееся, наполненное всей сущностью, и вся сущность всецело охвачена всей жизнью, и всегда одно после другого, и то тождественное, что принадлежит [этой сфере,] есть [сразу же] и иное, и оно всегда является как всегда разделяющее иное. Всё его путешествие осуществляется через жизнь и через всех живых существ; так же как если кто-нибудь путешествует по земле, то всё, что он проходит, есть земля, даже если она и обладает различиями. Там же то, через что он идет, есть тождественная жизнь, но поскольку она вечно иная, она не тождественна. Ум движется тождественным путем через то, что не тождественно, поскольку он не изменяется, но со-существует одним и тем же способом, согласно одному и тому же вместе с иными вещами; но если неизменного тождества нет в иных вещах, то Ум всецело бездействен, и ни его действительности, ни его деятельности нигде не присутствует. Но он сам есть иные вещи, так что всё есть он сам. И если, в самом деле, он есть он сам — он есть всё; если же не есть всё, то [Ум] не есть он сам. Однако, если он сам есть всё и всё, и нет ничего, что бы не восполняло это «всё», тогда нет ничего его, что не было бы иным [ему] и что, будучи иным, могло бы восполнить [его полноту]. Ибо если было бы не иное, но тождественное иному, оно бы унизило его сущность, внося в полноту и совершенство его природы свою особенность.

14. Возможно воспользоваться примером, взятым из сферы умного, чтобы познать, чему Ум подобен, и не

держаться того, что он не есть иное, но что-то вроде монады. Чем будет, например, логос растения или животного? Ибо если он есть нечто единое, и не есть разнообразное единое, он не будет логосом, и возникшее будет материей; [так и будет обстоять дело] если логос не станет всеми вещами, не впадет повсюду в материю, не позволив ничему в ней быть тождественным. Лицо, например, не есть единая масса, но есть и нос, и глаза; и нос не есть что-то единое, но есть одна его часть и, опять же, другая, если он, конечно, собирается быть носом, ибо если бы он был просто чем-то единым и единственным, он должен был быть [нерасчлененной] массой. Беспредельность есть в Уме таким образом, что есть единое как едино-многое, не как едина масса, но как логос мног в себе: в единой фигуре Ума содержится как бы некий внутренне охваченный очерк и, опять же, внутренние фигуры и силы, и мысли; и его разделение не происходят прямо [т. е. непосредственно внешне], но оно всегда движется [изнутри и] во внутреннее, подобно тому как природа всецелого Живого Существа обладает и охватывает природы живых существ, и другие природы охватывают меньших живых существ, [и процесс направляется] к слабейшим силам, где [разделение] заканчивается на последнем эйдосе. Однако разделение в Уме не есть разделение вещей смешанных, хотя и сущих в едином, но это [их бытие в Уме] есть то, что называется[23] любовью во Вселенной; но не в этой [чувственной] Вселенной — эта любовь лишь подражает той, ибо она есть любовь разделенных; ис-

тинная же любовь есть бытие всех единым, всех тех, кто не был никогда разделен. В то время как разделены даже те, что суть в нашем небе, как говорит Эмпедокл.

15. Итак, эта жизнь множественна и всеобща, первична и едина, и когда кто-нибудь видит ее, разве он не будет ласково встречен в ней, и не пренебрежет всякой другой жизнью? Ибо иные, низшие, жизни темны, мелки, дёшевы и смутны, они нечисты и марают чистоту. Если ты взглянешь в эти [жалкие жизни], ты не останешься чистым и не сможешь уже видеть и жить жизнью тех, кто живет вместе и разом, той жизнью, в которой нет ничего не-живого, живущих чисто и не имеющих никакого зла. Ибо множество зол — здесь, ведь здесь — только след [истинной] Жизни и след Ума; но Там, говорит Платон, есть прообраз, «имеющий эйдос Блага»,[24] потому что обладает Благом в эйдосах. Тогда есть Благо, а Ум благ благодаря тому, что обладает этой своей жизнью в созерцании; он созерцает благовидных сущих — как тот, кто пришел к обладанию созерцаемыми им предметами, созерцая природу Блага. Они пришли в него не так, как были Там [в сфере Блага], но как он мог обладать ими. Ибо то Благо — начало, из Него в этом Уме [блага], и он сам сотворил их из Блага. Ибо [не будь Блага,] несправедливо было бы Уму ни взирать в Него, ни мыслить, ни, опять же, мыслить тех, кто в Нем, ибо иначе сам Ум не смог бы породить их. Ум, следовательно, имел от Него силу рождать и благодаря Ему наполнился своими порождения-

ми, ибо Благо было тем, что он не имел сам. Но из самого Единого [пришли] к Уму многие, ибо Ум не мог иметь силу, которая была им принята, ту, которую он сокрушил и единую сделал многой, чтобы мочь ее понести часть за частью.[25] Что бы Ум ни породил, всё было порождено силой Блага и было благовидным, и сам Ум благ благодаря этим благовидным сущим, он сам — многообразное благо. Поэтому можно уподобить Ум живой и многообразной сфере[26] или представить его неким великим сущим, сияющим живыми лицами, или всеми чистыми душами, бегущими вместе в одном и том же, ни в чем не нуждаясь, но имея всё свое, и Ум, восседающий на их вершинах, так что это место освещено умным светом: если кто-либо представит это подобным образом, он будет видеть так, как видят иное и извне; но до́лжно самому стать Умом, до́лжно сделать себя созерцающим.

16. Однако отнюдь не всегда нам следует пребывать в этой множественной красоте, до́лжно поспешать восходить еще выше, оставляя и это не вовне [чувственного] неба, но вовне того [умного], удивляясь тому, кто его породил и как. Каждая [умопостигаемая] вещь есть эйдос, и каждая имеет что-то особенное, так сказать, свой тип, но благовидность они имеют как общее всем, как то, что набежало [как волна] на всех них. Конечно, и сущее они имеют поверх всех, а живое в каждом есть общая жизнь, лежащая на всех; возможно, есть и другие [общие всем им] вещи. Но согласно чему и через

что все они суть блага? Это изыскание правильно будет начать отсюда. Итак, мыслил ли Ум, когда взирал на Единое, Единое как многое, поскольку он сам, будучи единым сущим, мыслит Его многим, разделяя Его в себе и не будучи в состоянии мыслить Целое разом? Однако Ум уже не есть Ум, когда взирает на Единое, но он взирает не мысля. Следует, скорее, сказать, что он не смотрит на Единое, а живет к Нему, обнимает Его, обёрнут к Нему, и его движение полно [Им], ибо он двигался Там и вокруг Блага, и сам наполнился [Благом], и это уже не было только движением [мысли], но вполне насыщенным [Благом] и полным [любовью] движением. Одну за другой он [Ум] породил все вещи, и знал это в самовосприятии, и уже был Умом [в акте соприкосновения с Единым], и он был наполнен, чтобы иметь то, что будет видеть, он взирал на них [т. е. на данные ему благовидные вещи] в свете, принимая и этот свет, и Того, Кто дал ему их.[27] Поэтому говорится, что Благо есть причина не только сущности, но и того, что она видима. И так же как Солнце в отношении чувственных вещей есть причина как их видимости, так и их возникновения [в поле зрения отдельного человека], а ведь оно [каким-то образом] есть и причина зрения, не будучи при этом ни самим зрением, ни возникшими вещами, таким же образом и природа Блага, которое есть причина сущности и Ума, и света, — в пределах нашей аналогии с видящим и видимыми вещами, — не есть ни [истинно] сущие вещи, ни Ум, но причина их, дающая своим светом мыслить и быть мыслимыми и

сущим вещам, и Уму. Итак, Ум возник, будучи наполнен, и когда был наполнен — возник: одновременно он стал совершенным и стал видеть. Его началом было то, что было прежде, чем он стал наполнен; иное начало, каким-то образом внешнее ему, было тем, что его наполняло, от которого, он, так сказать, наполняясь, принял печать.

17. Но как эти [истинно сущие вещи] могут быть в Уме и самим Умом, если их нет ни в том, кто наполняет Ум, ни в том, кто им наполняется? Ибо пока Ум не был наполнен, он еще не имел их. Нет необходимости тому, кто дает, иметь то, что он дает [как себя], но в этом случае до́лжно полагать, что данное меньше, чем дающий; ибо такое рождение имеет место в сфере [истинно] сущих вещей. Ибо первым должно быть то, что было в действительности, позднейшие же вещи суть возможности тех, что прежде них; первое — по ту сторону вторых, и дающий — по ту сторону дара, ибо он обладает большей властью. Если нечто первее действительности, то Оно [т. е. Единое] — по ту сторону действительности, так что Оно так же и по ту сторону жизни. Тогда, если жизнь — в Уме, то дающий дал жизнь, но сам Он красивее и достойнее жизни. Следовательно, Ум обладает жизнью, и дающему нет нужды быть многообразным, и эта [умная] жизнь была Его [Единого] следом, но не Его жизнью. И когда жизнь смотрела на то [Единое], Оно было неопределенным, но затем [после этого взгляда] стало [для жизни] определенным, хотя

само [Единое] не имеет границы. Ибо непосредственно самим актом ви́дения чего-то единого жизнь ограничивается им и обретает в себе границу, предел и эйдос; и эйдос оказывается в том, что оформлено, оформляющий же был и остается бесформенным. Граница не приходит извне, как если бы она налагалась на какую-либо величину, но это была граница всей той жизни — многой и беспредельной, которая словно бы излучалась из той вот природы [Единого]. Она не была жизнью чего-либо, ибо будь она чьей-то жизнью, она была бы уже ограничена, она была бы ограничена как жизнь чего-то едино-многого, и каждое из этого множества было бы, конечно, тоже ограничено: нечто было ограничено как многое по причине множества его жизни, но с другой стороны — существовало как единое в силу [единства] границы. Что же это, что «определено как единое»? — Ум, ибо определенная жизнь есть Ум. — А что «как многое»? — Многие умы. Тогда [Там] все — умы: и сам Ум, и каждый из умов. Что же, охватывающий все частные умы Ум охватывает каждого как тождественного [любому другому]? В этом случае он охватывал бы только один [частный ум]. Тогда, если умов много, должны быть отличия. И, опять же, ка́к каждый будет иметь отличие? Он будет иметь отличие, всецело становясь одним; ибо то, что тождественно [в частном уме], не есть всё. Жизнь Ума, в таком случае, есть вся сила, зрение же [как процесс,] приходящий Оттуда [от Единого], есть сила [породить] все вещи, возникший же Ум есть явленность всех вещей. Он же [Единый] восседа-

ет на них не как на Своем основании, но как Тот, Кто полагает основание для эйдоса первичных эйдосов,[28] будучи Сам безвиден. Таким образом, Ум относится к Душе — как свет [сияющий] в ней, так же и Тот [сияет] в Уме; и когда Ум определяет Душу, он делает это разумно, давая ей след того, чем обладает сам. Следовательно, Ум также есть след того Блага; но поскольку Ум есть эйдос и существует в протяженности и множественности, то Тот — бесформен и безвиден, ибо таким образом творит эйдосы. Если бы Оно [Единое] было эйдосом, Ум был бы [всего лишь происходящим от Него] логосом. Но Первое должно быть никоим образом не многим: ибо, в противном случае, Его множественность будет зависима опять от иного — того, что прежде Него.

18. Но почему те, что в Уме, благовидны? Потому ли, что каждое — эйдос, или благодаря тому, что каждый красив, или в силу чего? Конечно, если всё, что приходит от Блага, имеет след или некий отпечаток Его, как и то, что происходит от огня, есть след огня, и то, что происходит от сладкого, есть след сладости, и если жизнь так же приходит от Блага к Уму — поскольку она возникла от энергии, происходящей от Него, — и Ум существует через Него, и красота эйдосов Оттуда, то все будут благовидны: и жизнь, и Ум, и идеи. Но что является общим для них? Ведь происхождения [от Единого] недостаточно для тождества, ибо что-то общее должно быть в них самих [чтобы они были благовидны]; поскольку то, что [никоим образом] не тождествен-

но, не может произойти от тождественного, и, опять же, данное тождественным может стать различным в вещах, имеющих воспринять [это тождественное]; ибо то, что принадлежит первой энергии — одно, а то, что ею дается — другое, то же, что зависит от них — третье. Ничто не мешает [Уму] быть благовидным всеми способами, но особенно одним из них. Каким же это способом он наиболее благовиден? Прежде всего необходимо взглянуть вот на что: есть ли жизнь благо в силу того, что она есть жизнь, созерцаемая чистой и обнаженной от всего иного? Но если «[происхождение] от Блага» обозначает иное [т. е. не саму жизнь], то есть ли это иное нечто определенное? И, опять, что́ значит определенная жизнь? Это жизнь Блага. Однако нет жизни Блага, но есть жизнь, исходящая от Него; однако, если в жизнь вступила и есть сущностная жизнь, происшедшая от Него, и ничто изошедшее от Него не лишено достоинства, то до́лжно говорить о Благе также и в том, что есть жизнь, и необходимо говорить о том истинном и первом Уме, что он благ; очевидно, что каждый [умопостигаемый] эйдос благ и благовиден и, следовательно, обладает или неким [частным] благом, или общим, или, скорее̇, один [эйдос], чем иной, или один первично, а другой в последовательности и вторично. Поскольку каждый из эйдосов берется нами как обладающий неким благом в своей сущности, и по этой причине он и оказывается благом, его жизнь блага́ не просто как жизнь, но в силу того, что мы называем истинной жизнью, и в силу того, что она происходит от Блага, и

Ум [благ] потому что он сущностно сущий Ум — постольку нечто тождественное должно быть видимо во всех них. Но раз уж они различны, притом что одно и то же предицируется всем им, то ничто не мешает [этому тождественному] удержаться в их сущности, [с другой же стороны] все-равно возможно взять в понятии это [тождественное] отдельно от них, как, например, «живое существо» в человеке и лошади, «горячее» в воде и огне, в одном случае [т. е. в пределах примеров] как род, в другом случае [т. е. в случае того, о чем мы собственно и говорим], как нечто сущее первично, притом что есть и вторично сущее; в противном случае, каждый из них [т. е. из умопостигаемых эйдосов] будет называться благим лишь по омонимии. Содержится ли, в таком случае, благо в их сущности, и есть ли каждый из них некое благо, как целое, а не как что-то в нем? Суть ли они Благо как части? — Благо не имеет частей. Само Благо есть [простое] Единое, но существуя одним способом, Оно есть такое благо, а существуя другим — другое. И сама первая энергия есть благо, и производимое ей опредéливание [т. е. наделение пределом], и оба они вместе — благо; одно [т. е. энергия] есть благо, поскольку родилось от Блага, другое — в силу того что оно есть космос, который произошел от Него, и последнее — в силу того что состоит из них обоих. Тогда, они происходят от Блага, но ни одно из них не тождественно другому, как от одного и того же [человека или актера происходят] и говорение, и прогуливание, и еще что-нибудь — всё ему соответствую-

щее. Здесь это [т. е. действия актера] проявляется благодаря тому, что существуют порядок и ритм, но почему же это существует Там? Кто-нибудь скажет, что здесь всё, что приходит к красоте, приходит к ней извне, и вещи, к которым относится порядок, отличны [от самого порядка], Там же сами вещи [благодаря себе] суть блага. Но почему они таковы? Не до́лжно верить в то, что они таковы, поскольку они происходят от Блага и отдаляются от Него; до́лжно утверждать, что они благи, потому что в силу своего происхождения от Него имеют достоинство, однако же рассудок еще не удовлетворяется этим [объяснением] и желает понять причину их благости.

19. Не следует ли нам дать голос стремлению и душе в уверенности, что душевный опыт говорит, что то, что желаемо, в силу этого и есть благо без всякого изыскания, почему оно и является предметом стремления? Должны ли мы [разумно] демонстрировать наличие всех вещей и каждой вещи, а благо отдать [на откуп] желанию? Очевидно, такой подход содержит многие нелепости. Во-первых, потому что Благо стало бы одной из вещей [сказывающихся] о [чем-то ином]. Тогда, поскольку есть много предметов желания, и разные желания стремятся к разным вещам, ка́к стали бы мы судить на основании самого желания о том, какой из желаемых предметов лучше? Возможно, мы не знали бы и самого́ «лучше», если бы не знали Блага. Разве мы могли бы определить Благо согласно добродетели каждого?[29] Но

таким образом мы отнесли бы его к эйдосу и логосу [каждого] и, конечно, к истинности прохождения [каждым своего жизненного пути]. Однако, когда мы приходим к этому, то что мы находим, если исследуем, почему эти [идеи] суть благо? Ибо, похоже, в вещах низших мы могли бы узнать такую природу [т. е. ту природу, из-за которой вещи благи], хотя она и не существует здесь чисто, поскольку не существует здесь первично, благодаря приложению к вещам худшим. Но там, где нет никакого зла, где сами [идеи], будучи при себе, суть лучшие вещи, мы оказываемся в затруднении [относительно того, почему идеи благи]. Не потому ли мы затрудняемся, что наш рассудок ищет «почему», они же суть в себе, и их «почему» есть их «что»? Даже если мы назовем иную причину, Бога, наш рассудок не взойдет Туда, и трудности все-равно останутся. Однако, не до́лжно оставлять наших исследований, если есть надежда открыть что-нибудь, двинувшись иным путем.

20. Поскольку мы не верим нашим желаниям в утверждении того, что́ есть вещь и какова она, до́лжно обернуться к суждению и противоположным вещам, например, порядку и беспорядку, симметрии и асимметрии, здоровью и болезни, эйдосу и бесформенности, сущности и уничтожению, вообще говоря — составлению и рассеянию. Ибо кто усомнится, что первое в каждой паре существует в эйдосе блага? Если это так, то и их творца необходимо полагать в сфере Блага. И добродетель, и ум, и жизнь, и душа, и ее благоразумие,

наконец, должны полагаться так же, поскольку к ним стремится всякая разумная жизнь. Почему же тогда, — скажет кто-нибудь, — не остановиться на Уме и не назвать его Благом? Ибо душа и жизнь — след Ума, и это тот Ум, к которому стремится душа. Душа и в своих суждениях стремится к Уму, предпочитая судить справедливо, а не несправедливо, и каждый из эйдосов добродетели раньше соответствующей формы порока, и душа отдает предпочтение тождественным вещам, каковые и выбирает. Но если душа точно стремится к Уму, то, возможно, она будет нуждаться во многих аргументах, чтобы показать, что Ум — не последний, и что не все вещи стремятся к Уму, но все — к Благу. Отнюдь не все не обладающие умом стремятся к обладанию им, и вещи, обладающие умом, уже не останавливаются [на этом], но вновь ищут Благо; они ищут Ум, исходя из своего рассуждения [о нем], но блага — даже прежде рассудка. И если они ищут жизни, вечного бытия и действительности, то они стремятся не к Уму, насколько он Ум, но насколько он — Благо и происходит от Блага, и направлен к Благу. Поскольку таким именно образом и существует жизнь.

21. Следовательно, что́ есть единое во всех них [т. е. идеях], что́ творит каждую из них благом? Дерзнем сказать об этом таким образом: Ум и та его Жизнь благовидны; кроме того, есть стремление к ним [т. е. к Уму и умной Жизни], насколько они благовидны; я говорю «благовидны» в том смысле, что Жизнь есть энергия

Блага или, лучше сказать, энергия от Блага, и Ум есть Жизнь как уже определенная энергия. Оба [т. е. Ум и Жизнь] исполнены [божественной] славы и являются предметами стремлений души, поскольку она происходит от них и, опять же, направлена к ним; однако, она стремится к ним как к родственному, не как к благу; но поскольку они — благовидны, они не отвергаются её. Ибо если есть что-то родственное, и если это родственное не благо, то несмотря на необходимую родственность, кто-нибудь может избегать его; поскольку [если бы дело обстояло противоположным образом], то и далекие [от Бога] низшие вещи могли бы подвигнуть [желать их так же, как Блага]. Но они являются предметами страстной любви не когда они есть то, что они есть, но когда сверх того, что они суть, они принимают Оттуда что-то еще. Как в телах, хотя свет и примешан к ним, но они все-равно нуждаются в ином свете, чтобы в них явились цвета, так и в вещах умопостигаемых: они обладают великим светом, но нуждаются в еще большем, чтобы быть видимыми благодаря себе и благодаря другому.

22. Когда кто-либо видит этот [божественный] свет, он движим [к идеям], он льнет к свету, который играет на них, и радуется им; как и в случае этих [дольних] тел, наша любовь не направлена на подлежащие тела, но радуется красоте, лежащей на них. Ибо каждое есть то, что́ оно есть, благодаря себе, но становится желанным, когда Благо его изукрасит, давая ему грацию и [возбуждая в любящем] любовь к желаемому. Тогда душа,

принимая в себя истечение Оттуда, движется и ликует, и танцует как вакханка; она наполнена жгущей ее страстью, и тогда она становится самой любовью. Ибо прежде этого [опыта] она движима даже не к Уму, всё принадлежащее которому красиво. Ибо прежде чем Ум не возьмет свет Блага, его красота бездеятельна, и душа сама по себе «падает навзничь», и ни на что не подвигается, и хотя Ум присутствует, она не рвется к нему.[30] Но когда придет в нее Оттуда некая теплота, она укрепляется, пробуждается и сущностно окрыляется, и хотя она страстно стремится к тому, что лежит близ нее, она все равно взлетает выше к чему-то большему, которое она словно бы помнит. И пока остается что-то высшее, она продолжает естественное восхождение, поднимается к давшему ей любовь.[31] Она восходит над Умом, но не может убежать дальше Блага, ибо нет ничего выше. Пока она пребывает в Уме, она видит прекрасные и достойные вещи, но еще не вполне обладает Тем, Кого ищет. Это как лицо, которое красиво, но неспособно взволновать очей, ибо не имеет грации, играющей на его красоте. Поэтому дóлжно сказать, что и здесь, на земле, красота есть, скорее, то, что освещает симметрию [милого лица], чем сама симметрия, и возлюблен именно этот [играющий на милом лице свет]. Почему свет красоты пребывает на живом лице, на мертвом же остается лишь след его, даже если составляющая лицо плоть и его пропорции еще не увяли? Почему красивей более живые статуи, даже если другие пропорциональней? Почему живой человек, пусть даже

он и уродлив, красивей, нежели изваянный красавец? Потому что живое более желанно, а это так потому, что оно имеет душу, а это [в свою очередь] потому, что она [сама по себе] благовидней [любого тела], а это потому, что она [душа] как-то изукрашена светом Блага и, будучи так расцвечена, она пробуждается, становится легче и поднимает с собой то, что принадлежит ей [т. е. тело] и, насколько может, делает его бодрствующим и добродетельным.

23. Следовательно, не должно быть ничего удивительного в том, что Тот, к Кому стремится душа, Кто дает свет Уму и, впадая в него, возбуждает в нем след Себя, имеет в Себе столь великую силу, что влечет к Себе и призывает из странствия [все живые существа], чтобы они упокоились в Нем. Ибо если есть то, из чего всё, то нет ничего мощнее его, но все вещи меньше его. Как наилучшее из всех сущих может не быть Благом? Более того, если природа Блага наисамодостаточнейшая, и ни в чем ином вообще не нуждается, то какая иная природа, нежели эта, могла бы быть найдена, как такая, что была бы прежде других, когда не было еще никакого зла? Однако если зло — позднее, и в вещах, которые никак не участвуют в этом Благе, которые суть на последнем уровне бытия, и нет ничего по ту сторону зол на стороне худшего [т. е. если зло не имеет никакого основания], то множество зол будет противоположно этому Благу, без какого-либо опосредования этих противоположностей. Значит, эта [противоположность

множеству зол] будет Благом; или же Блага нет вообще, или, если необходимо есть то, что Оно есть, Оно будет этим и ничем иным. Если же кто-нибудь скажет, что Его нет, тогда не будет и зла; и вещи будут естественно безразличны для нашего выбора, что невозможно. То, что другие называют благами, есть в Нем, само же Оно — ни в чем. Что же Оно творит, если Оно таково? Оно сотворило Ум, сотворило Жизнь, и из Ума сотворило души и [сотворила] всех тех, кто участвует в логосе, уме или жизни. Тогда, кто может сказать о Том, чтó есть их «исток и начало»,[32] как и сколь Оно велико? Но чтó есть Его творчество сейчас? — Оно сохраняет все вещи, делает мыслящих мыслящими, живущих — живущими, вдохновляет мышление, одухотворяет жизнь, и если что-либо не способно жить, оно существует.

24. Что же Оно делает для нас? Возможно, следует еще раз сказать о тамошнем свете, что благодаря ему просвещен Ум, сказать, что Душа участвует в нем. Или оставить этот разговор на потом,[33] а сначала [было бы] уместно разобрать следующие трудности. Если есть благо и оно называется так, потому что чем-то желанно, то обстоит ли дело так, что то, чтó желается кем-то, в силу того, что оно им желаемо, есть для него благо, поскольку же Благо желанно для всех, мы говорим, что Оно — Благо. Кто-нибудь может попытаться сделать [это рассуждение] свидетельством того, что Благо существует, [в этом случае] сам предмет стремлений должен обладать такой природой, чтобы его можно было назвать та-

ким образом. И еще: потому ли люди желают, что принимают нечто [от предмета желания], или потому что радуются им? Если принимают, то что́ принимают? Если потому что радуются, то почему этим, а не другим? В этом вопросе заключена и следующая дилемма: или благо существует благодаря чему-то ему свойственному, или благодаря иному. И далее: есть ли благо, вообще говоря, благо иного, или же благо есть для себя самого; есть ли хоть какое-то благо, которое не было бы благом для себя, но необходимо благом иного? И для какой природы оно будет благом? И есть ли некая природа, для которой ничто не благо? Не следует избегать и ответа на слова, которые может сказать какой-нибудь человек:[34] «Поистине, — скажет он, — люди, разве вы не играете помпезными словами: то возносите их вверх, то низвергаете долу, говоря, что и жизнь есть благо, и ум — благо, и еще что-то по ту сторону их? Но почему ум есть благо? И что за благо мог бы иметь мыслящий эйдосы, даже если бы созерцал каждый из них? Если он возьмет обманчивое удовольствие, которое есть при них [т. е. возникает при созерцании эйдосов], то, возможно, скажет, что и ум благ, и жизнь, ибо они сладки; если же остановится там, где нет наслаждений, то на каком основании скажет, что они [эйдосы] благи? Потому что ум существует? Но какой толк из его бытия? В чем разница между таким бытием и полным небытием, если не допустить любви к себе, которая и есть причина других [благ]? А потому и в основании полагания [любых] благ лежит естественный обман и страх тления».

25. Платон, привнесший удовольствие в цель и не полагавший благо простым или находящимся только в уме, как об этом написано в *Филебе*,[35] возможно, сознавал эти апории, и полагал, что благо не состоит всецело в удовольствии — и здесь всё правильно; с другой стороны, он не думал, что должен полагать ум без удовольствия благом, ибо не видел, что́ иное могло бы быть движущим [нас к Уму началом]. Но, возможно, [он говорил это] не потому, что считал, что благо поистине, обладая такой природой в себе, необходимо должно быть радующим, и что предмет стремлений [как таковой] должен быть именно всецело радующим и приносящим наслаждения для того, кто стремится к нему или уже достиг его, так что выходит, что не радующийся не обрел блага, поэтому, если радость и принадлежит стремящемуся, то не принадлежит Первоначалу; так что [радость сама по себе] не есть Благо. И это не нелепо; ибо Платон здесь [в *Филебе*] ищет не первое Благо, но наше благо, и поскольку они совершенно различны, то для него существует и Благо, отличное [от нашего блага]; [ибо наше благо] недостаточно и, возможно, составлено; поэтому [он сказал], что «безмолвствующее и уединенное»[36] не имеет никакого блага, но есть сущее иным, бо́льшим способом. Итак, Благо должно быть предметом стремления, но не должно становиться Благом в силу того, что Оно есть предмет наших стремлений, но Оно становится предметом наших стремлений в силу того, что Оно — Благо. Не обстоит ли, в таком случае, дело так, что для последних сущих благо есть

то, что прежде них, и есть вечное восхождение, которое является причиной того, что каждое высшее оказывается благом для низшего, если последнее не выступает за пределы соответствий, но всегда продвигается к большему благу? Однако и оно остановится в конечной точке, в том, после чего невозможно достичь еще высшего, и это есть первое, сущностно сущее [Благо,] в собственном смысле слова [Благо], причина других [благ]. Ибо эйдос есть благо для материи — обладай она сознанием, она бы с радостью его приняла,[37] — душа же есть благо для тела, ибо без нее его бы не было или оно не сохранилось бы, для души же благо — добродетель. И еще выше есть Ум, и сверх него мы называем первую природу. И каждое из этих сущих что-то производит в том, для кого они суть блага, это «что-то» — некий порядок и украшение, и уже некая жизнь и мышление, и благая жизнь; так же и в Уме Благо [производит что-то], то Благо, о котором мы говорим, что Оно приходит [к Уму], энергия которого из Него, поскольку Оно и сейчас дает то, что мы называем светом: чтó же это [конкретнее], мы скажем позднее.[38]

26. Конечно, то, что благодаря себе имеет естественную способность к восприятию, если Благо приходит к нему, может знать и говорить о том, чем оно обладает. А если оно обмануто? Тогда в том, что его обмануло, должно быть некое подобие Благу. Но если дело обстоит именно так, то [для обманутого существа] благом будет [всё равно только истинное Благо], ибо когда Оно

[истинное Благо] приходит, [живое существо] оставляет то, из-за чего оно обманулось. Для каждого [живого существа] само желание и родовая мука любви свидетельствуют о том, что́ есть для него благо. Ибо к вещам неодушевленным дар блага приходит от иного, но у существ, имеющих душу, есть желания, стремящиеся к осуществлению, так же как когда тела умирают, то заботятся о них и погребают их живые, которые промышляют о себе сами. Случившееся [т. е. прикосновение Блага] достоверно, если некто становится лучше, прекращает раскаиваться [в прошедшем, но], наполнившись [Благом], рождается [Там], пребывает с Благом и не ищет иного. Поэтому и удовольствие не есть самодостаточность; ибо [получая удовольствие] нельзя [всегда] принимать с любовью одно и то же, ибо то, что получает удовольствие, не получает удовольствия от тождественного, так как то, что дает удовольствие, — всегда иное. Конечно, благо, которое кто-либо избирает, должно быть чем-то бо́льшим, чем чистое претерпевание, полученное при его достижении; поэтому тот, кто полагает благо в переживании, остается пустым, ибо имеет только переживание, которое другой может иметь от [реального присутствия] блага. Никто ведь не удовольствуется переживанием того, чего он не имеет, например, не насладится присутствием мальчика, который отсутствует; я не думаю, что и те, кто находит благо в телесных наслаждениях, станут сытыми — не поев, и удовлетворятся — не совокупившись, но только желая или, вообще говоря, бездействуя.

27. Но что должно возникнуть в каждом, чтобы оно имело ему свойственное? Мы будем говорить, что это эйдос, ибо эйдос есть благо для материи, а добродетель есть эйдос души. Однако, есть ли этот эйдос благо для обладающего им потому, что он родствен ему, и направлено ли желание к родственному?[39] Нет, ибо родственное подобно, и если [человек] желает подобного и наслаждается подобным, он еще не обладает благом. Но когда мы говорим, что нечто есть благо, разве мы не говорим, что оно есть нечто родственное? Скорее, дóлжно сказать, что следует судить о благе как о чем-то высшем, нежели родственное, и лучшем, нежели принадлежащее чему-либо, к чему благо обращено в возможности. Ибо благо в возможности направлено к тому, что есть, поскольку то, что есть, нуждается в нем, и то, в чем оно нуждается, выше его, и оно есть благо для нуждающегося. Материя в высшей степени нуждается во всем, вслед за ней — последний эйдос, ибо он [возникает] после нее и [изначально] обращен к высшему. Но даже если вещь есть для себя благо, то ее совершенство и ее эйдос, и то, что лучше ее, будут для нее куда в большей степени благом — и потому что она такова в силу своей природы, и потому что сама творит благо. Но почему нечто будет для себя благом? Потому что ближе всего себе? Нет, потому что оно есть часть блага. Поэтому и те, кто чист и благ более других, более других и родственны себе. Следовательно, нелепо исследовать, почему благая вещь блага для себя, как будто бы ей для этого требовалось выйти за пределы своей природы и принимать с любо-

вью не себя же [а что-то другое]. Но следует рассмотреть этот вопрос в случае простых [существ]; Там [в горнем], где никоим образом одно не есть [только] одно, а другое — [только] другое, есть и родство с собой и бытие благом для себя. Теперь, если это правильно сказано, восхождение обладает благом, лежащим в некой природе, и отнюдь не стремление создает благо, но само стремление есть, потому что есть благо, и нечто возникает в тех, кто обладает им [благодаря тому, что он — благо], и есть наслаждение в обладающих им. Но дóлжно также исследовать слова: «благо должно быть выбрано, даже если оно не производит наслаждения».[40]

28. Дóлжно взглянуть, что следует из наших слов. Ибо если всё, что приходит как благо, есть эйдос, то разве может быть эйдос благом для материи: если бы материя могла желать, разве желала бы она стать только эйдосом? Если так, то она пожелала бы уничтожиться, однако всё ищет блага для себя. Но, возможно, она не будет искать бытия материей, но — бытия, обладая которым, она пожелала бы исчезновения зла. О, кáк может зло обладать желанием блага? Однако мы не утверждали, что материя стремилась, но предполагали, что было бы именно так, будь у нее восприятие и если было бы возможно, дав ей восприятие, сохранить ее как материю. А утверждаем мы собственно, что когда эйдос находит на материю, то это подобно благому сновидению, которое приводит ее в лучший чин. Дело обстоит так, если материя есть само зло, о чем было

сказано;[41] но если она есть что-то иное, например испорченность, то если придать ей восприятие, разве свойственное ей обратит ее к лучшему и будет благом? Мы предполагаем здесь выбор не за испорченностью, а за тем, кто испорчен. Однако если его бытие и зло будут тождественны, ка́к он выберет благо? Но если бы зло было способно воспринимать себя, принимало бы оно само себя с любовью? Ка́к то, что не благо, могло бы быть удовлетворенным [собой]? Ибо мы не полагаем тождественными родственность и благость. Достаточно об этом. Но если эйдос повсюду есть благо, и чем выше восходишь, тем более [всё вокруг тебя —] эйдос, ибо душа эйдос более, чем тело, и одна часть души более, а иная куда много более, чем другая, и Ум — ещё более, чем Душа, то Благо должно приходить к тому, что противоположно материи, так сказать, наиболее очищено от нее, к тому, что отложило ее от себя, насколько это для каждого возможно, и более всего к тому, кто отложил всё относящееся к материи. Природа Блага, конечно же, бежит всей материи, лучше сказать, никогда и никоим образом не оказывается вблизи нее, уйдя в безвидную природу, от которой происходит первый эйдос. Но об этом мы будем говорить позднее.[42]

29. Если удовольствие не приводит к Благу, но возникает прежде удовольствия, через что есть и само удовольствие, то почему же оно не будет желанно? Однако, говоря «желанно», мы уже говорим «удовольствие». Но, может быть, [Благо] существует — сохранив воз-

можность не быть желанным? Если же это так, то обладающий Им, имея восприятие, не будет знать, что Оно присутствует. Что же мешает и тому, кто знает [что в нем присутствует Благо, тем не менее] нисколько не взволноваться от этого, и не пытаться иным каким-либо способом повысить [степень своего] нынешнего обладания Им? Такое случается по преимуществу с более рассудительными людьми, и особенно с теми, кто не испытывает [ни в чем] нужды. Поэтому-то в Первом нет удовольствия: не потому даже, что оно просто, но потому что оно есть обладание тем, в чем еще нуждается удовольствие, чтобы стать актуальным. Это будет совершенно ясно, когда мы проясним оставшиеся трудности и опровергнем противоположную точку зрения. Кто-нибудь, обуреваемый сомнениями,[43] может сказать: «Что пользы от участия в Благе человеку, обладающему умом, если он нисколько не изменяется слыша всё это, поскольку не знает, в чем сила этих слов, но или слышит только имена, или воспринимает каждое из них по отдельности, или ищет чего-либо чувственного, или полагает благо в необходимом или чем-то подобном?» На это дóлжно ответить, что когда он [говорящий таким образом] презирает эти вещи, он согласен, что вместе с тем полагает некоторое благо для себя, но поскольку не может увидеть [кáк Благо есть именно его благо], он прикладывает их [т. е. услышанные слова] к своему понятию о благе. Ибо нельзя сказать «не это», не имея никакого опыта или понятия об «этом». Возможно, он [этот человек] имеет провидческое знание о том, что

выше Ума. Но тогда, если он прилагается к Благу или к тому, что близко от Него, и не знает [чтó это такое], то пусть придет к некоему понятию об этом, оттолкнувшись от противоположного. Или он не признает даже безумие злом? Если же ум достоин и красив, и более всех — первый Ум, то чем можно было бы вообразить Того (если это для человека возможно), Кто есть Родитель и Отец этого Ума? Однако если [наш оппонент] презирает бытие и жизнь, он свидетельствует против себя своим опытом [или страстями]. Если же не может примириться с жизнью из-за ее смешения со смертью, то он негодует лишь на эту, а не на истинную жизнь.

30. Но должно ли удовольствие быть смешанным с благом и быть несовершенной жизнь, если она состоит в созерцании вещей божественных и сверх них — их Начала, этот вопрос уместно рассмотреть сейчас, когда мы соприкоснулись [мысленно] с Благом. Допусти, что Благо — из Ума как из подлежащего, из переживаний души, возникших из мышления, не принадлежащего тому, кто полагает составленное из двух [т. е. из блага и удовольствия], [в этом случае] сам Ум будет благом, и мы сами — в наслаждении обладанием Блага. Будет [с одной стороны] некое мнение о Благе. И [с другой стороны] будет другое, ему противоположное [воззрение], которое смешивает удовольствие и ум, как если бы было нечто, составленное из обоих; оно полагает Ум как некое подлежащее бытие, чтобы мы, обладая таким вот умом, или даже видя его, обладали бы Благом;

ибо «безмолвствующее и уединенное»[44] не может стать или быть выбрано как Благо. Но как может ум смешиваться с удовольствием в едином совершенстве природы? Я думаю, ясно, что никто не должен мыслить, что телесные удовольствия могут быть смешаны с умом, равно и все те неразумные радости души, которые могут возникнуть. Но поскольку ко всякой деятельности, [внутреннему] расположению и жизни присоединяется и сопутствует что-то дополнительное и внешнее, насколько чему-либо из них, происходящему естественным образом, препятствует [осуществляться что-либо иное], и нечто противоположное примешивается [в такой ситуации] к нему, то, что не позволяет жизни [быть самой по себе независимой от тел]; иной, однако, сохранит свою энергию «чистой и несмешанной»,[45] и его жизнь будет [протекать] в состоянии света радости; философы,[46] предполагающие, что такое состояние ума есть наибольшее удовольствие и наипредпочтительнейшее из всех состояний, говорят, что ум смешан с удовольствием, ибо они не могут найти подходящий [к данному случаю] оборот речи; да и то, что мы говорим об этом метафорично: «упившись нектаром»,[47] «пировать и угощаться»,[48] и то, что поэты говорят: «отец улыбнулся»,[49] и еще тысячи и тысячи других [выражений свидетельствуют о том же]. Ибо Там есть истинное удовольствие и величайшее довольство любовью, и сама любовь, и страсть величайшие — не становящиеся, не движущиеся [еще только к своему предмету], но причина их есть то, что изукрашивает, освещает, просвет-

ляет и веселит [существ] умопостигаемых. Поэтому-то Платон прибавил истину к смеси [ума и удовольствия] и положил меры прежде нее, и сказал, что из этой симметрии и красоты в смесь приходит красивое.[50] Так что, согласно этому, и мы должны иметь [в этом высшем бытии] часть; но говоря иным образом, то, что для нас сущностно желанно, есть в нас самих, когда мы возводим себя в то лучшее, что есть в нас. Это симметрия и красота, и несоставленный эйдос, и ясная, умная, прекрасная жизнь.

31. Все вещи были сделаны красивыми Тем, Кто прежде них и обладает светом, Ум же есть блеск умной энергии, который просвещает природу, и душа обладает силой жить, поскольку бóльшая жизнь пришла в нее. Так что Ум, взойдя Туда, остановился, будучи счастлив пребывать в любви окрест [Блага]; но та душа, которая была способна обернуться к Нему, когда узнала, увидела и насладилась увиденным, насколько была способна видеть, была совершенно поражена. Она видела, словно бы сбитая с ног, что имеет в себе нечто от Него, и воспринимает Его, и приходит в состояние любовного влечения к Нему, подобно тем, кто движим образом возлюбленного к желанию видеть его самого. Так же и здесь влюбленные оформляют себя по подобию тех, кого любят, и делают свои тела красивей, и возводят свои души к максимальному подобию друг другу — и в благоразумии, и в добродетели, и в ином, насколько могут, ибо желают не лишиться возлюблен-

ного, иначе же [если не стремятся к уподоблению] бывают отвергнуты таковыми вот любящими [т. е. стремящимися к уподоблению], — [только] такие [влюбленные] способны быть вместе;[51] таким образом и душа любит то Благо, движимая Им к любви изначально. Душа, [всегда] имеющая свою любовь готовой [к действию], не ждет напоминания от здешней красоты, но поскольку имеет любовь, даже если не знает, что имеет ее,[52] всегда ищет и, желая вознестись к тому Благу, презирает всё здешнее: видя красóты этого мира, она пренебрегает ими, ибо видит, что они увязли в мясистых телах и измараны присутствием своих [смрадных] жилищ, разделены величинами и не суть сами [истинно] прекрасные сущие; ибо последние, будучи тем, чтó они суть, не отваживаются вступить в дерьмо тел, вымазать себя в нем и скрыть себя [под слоем нечистот]. Когда душа видит, что эти красоты текучи, она уже точно знает, что они имеют свет, пришедший к ним отъинуду. Тогда она устремляется Туда, искусная в нахождении того, что она любит, и не отступает до тех пор, пока не добьется своего, если кто-нибудь другой не похитит ее любви. Будучи Там, она видит красивых и истинных сущих, и становится гораздо сильнее [как собственно душа], и обретает сущностное сознание, и воспринимает, что она близ Того, Кого давно искала.

32. Где же есть Тот, Кто создал столь великую красоту и столь великую жизнь, где — Тот, Кто упорядочил сущность? Ты видишь красоту на всех эйдосах,

которые многообразны. Красота пребывает здесь. Но будучи в красоте, дóлжно смотреть, откуда приходят и эти эйдосы, и сама красота. Этот [Источник] не должен быть ни одним из эйдосов, ибо, в противном случае, будет частью [этой же сферы]. Следовательно, Он не может быть ни определенной формой, ни некой силой, ни всеми теми, что возникли и существуют здесь [в мире умопостигаемом],[53] но Он должен быть сверх всех сил и превыше всех форм. [Истинное] Начало — безвидно, это не то [начало], которое нуждается в формах, но то, от которого происходят все умные формы. Поскольку возникшее, если оно возникло, должно становиться чем-то и иметь свою особенную форму; но Тот, Кто не был сотворен, — разве мог быть сотворен чем-то? Значит, Он не есть ни одна из этих вещей и есть все вещи: ни одна из них, поскольку сущие — позже; все, потому что все — из Него. Какую же величину может иметь Тот, Кто способен сотворить все вещи? Может быть, Он беспределен; но если беспределен, то не будет иметь величины, ибо величина — в позднейших; даже если Он сотворил величину, все-равно Сам не должен иметь ее. Величие сущности неколичественно; и лишь нечто иное, то, что после Него, может иметь величину. Его же величина состоит в том, что ничто не может иметь большей мощи, чем Он. Да и что из принадлежащего Ему можно было бы привести в равенство с Ним, если ничто Ему не тождественно? Бытие всегда и во всех вещах не дает Ему ни меры, ни, опять же, безмерности, [ибо будь Он безмерен, тогда] как мог бы быть мерой

других? Следовательно, Он не имеет и фигуры. Действительно, когда ты не можешь ухватить ни фигуры, ни формы возлюбленного, он становится еще более желанен и любим в высшей степени, и любовь к нему становится безмерной. Ибо любовь не ограничена здесь, поскольку нет [ни образа, ни предела] Любимого, но любовь к Нему беспредельна; так и Его красота иного рода — красота сверх красоты, ибо если Он — ничто, чем может быть [для Него] красота? Но если Он возлюблен, то Он — Отец красоты. Сила Всего есть цветок красоты, Красота, раскрывающая [букв.: «творящая»] красоту. Поскольку Он рождает красоту и делает ее еще более прекрасной благодаря избытку красоты, которая приходит от Него, Он есть начало красоты и ее предел. Будучи началом красоты, Он творит ту красоту, для которой является началом, и творит не в форме [так как та красота, что возникает от Него, бесформенна] — она иным способом [присутствует] в форме. Ибо та, что называется [обычно] красотой, есть только форма в ином, но сама красота бесформенна. Следовательно, то, что участвует в красоте, оформляется и не есть сама красота.

33. Поэтому, когда говорится, что это — красота, беги от качества формы такой вещи быстрее [чем от уродства]; не до́лжно тебе ничего творить пред глазами, чтобы не отпасть от [истинной] красоты в то, что называется красотой лишь в силу смутной причастности. Красив бесформенный эйдос, если он, на самом деле, эйдос, и красив

настолько, насколько ты обнажишь его от всех форм, тех, например, какие он имеет в рассудке, благодаря которым мы утверждаем, что одно отличается от другого, как говорим, например, что различны справедливость и благоразумие, хотя они и [обе] красивы. Когда ум мыслит нечто особенное, он умаляется, [и если как нечто особенное] он возьмет все вещи, которые есть в умопостигаемом [то результат будет тем же]; если он мыслит нечто единичное, он имеет умопостигаемую форму; если же мыслит все вещи вместе, то некую многообразную форму, еще нуждаясь [и пытаясь понять], ка́к должен он созерцать то, что выше всецело красивого, то, что выше и многообразного, и не-многообразного; есть то, к чему стремится душа, не говоря, почему она вожделеет вот этого, но логос говорит, что это есть сущностно сущее, что природа наилучшего и возлюбленного в высшей степени — всецело безвидна. Следовательно, что бы ты не возвел в эйдос и не показал душе, она будет искать иного, Того, Кто дает форму. Логос говорит, что все то, что имеет форму, и эйдос, отмерено и ограничено, т. е. не есть всё, не самодостаточно, не красиво от себя, но, что все это, опять же, смесь [= составленное]. Эти красивые вещи должны быть измерены и ограничены, но — не сущностная красота, лучше же сказать — не само прекрасное; если же это так, то прекрасное не оформлено и не суть эйдос. Первичная Красота и Первое безвидны, и Красота есть природа Блага. И переживания возлюбленных свидетельствуют об этом: пока они в том образе, который воспринимается чувствами, они еще не

в любви; но когда они, оттолкнувшись от того [чувственного образа], производят в себе, в лишенной частей душе, не воспринимаемый чувствами отпечаток, — тогда расцветает любовь. Любящий ищет возлюбленного, чтобы он оросил увядшее.[54] Но если он приходит к пониманию, что должен выбрать более бесформенное, он будет уже устремлен к Тому; ибо в смутном огне он изначально любил великий свет. След бесформенного есть форма; Он есть Тот, Кто породил форму, Он не есть форма, Он породил ее, когда материя пришла к Нему. Но материя по необходимости наиболее удалена от Него, поскольку неспособна обладать сама по себе даже низшими формами. Тогда, если предмет любви есть не материя, но то, что сотворило эйдосы благодаря [высшему] эйдосу, и те эйдосы, что на материи, пришли из Души, и Душа в большей степени есть эйдос и в большей степени любима, и Ум еще более эйдос и еще более любим, то дóлжно полагать, что первая природа красоты безвидна.

34. Мы уже не удивимся, если то, что производит столь великой [букв.: «страшной»] силы влечение, всецело свободно даже от умопостигаемой формы, поскольку и душа, когда проникается сильной любовью к Нему, отбрасывает все формы, которые имеет, даже умопостигаемые формы, которые могли бы в ней быть. Ибо невозможно тому, кто имеет что-то иное и направляет на него свою деятельность, ни видеть [Бога], ни соединиться [с Ним]. Но дóлжно ни зла, ни иного блага не иметь под рукой, чтобы единая [душа] приняла Едино-

го. И когда удача будет с ней, когда Он придет к ней или, лучше сказать, уже будучи там [т. е. в душе], явится ей, когда душа отвернется от вещей, присутствующих там [т. е. в умопостигаемом] и приготовит себя, сделавшись, насколько возможно, красивой, и придет в подобие (предуготовление и украшение [букв.: «космизация»], я думаю, очевидны для приготавливающихся), и она увидит Его внезапно явившимся в ней самой (ибо нет ничего между ними, и нет уже двух, но оба — одно;[55] когда Он присутствует, она уже не судит; любящие и возлюбленные подражают этому здесь, смешивая свои воли), она уже не воспринимает своего тела, не воспринимает, что оно есть в ней, и не говорит о себе ни того, что она иное [Ему], ни того, что она человек или живое существо, ни того, что она — сущее, ни того, что — всё (ибо для того, чтобы видеть эти вещи, она должна стать неоднородной [т. е. перестать быть единой]), но [будучи вместе с Единым] она не имеет ни досуга заниматься такими вещами, ни желания, но погружена в поиск и встречу, и когда Он присутствует, она смотрит на Него, а не на себя, у нее нет времени смотреть на того, кто́ [— она или не она — сейчас] видит. Поистине, будучи Там, она не променяла бы этого ни на что в мире, даже если кто-нибудь предложил бы ей целое небо, ибо нет ничего лучшего, и нет большего блага; ибо она не взбегает [уже] выше, все иные вещи — внизу, даже если это горние вещи. Тогда она истинно судит и знает, что это и есть желаемое, утверждая, что нет ничего лучше. Нет Там обмана, ибо что могло бы

быть истинней Истины? То, что душа говорит, она говорит позднее, и говорит это в безмолвии, и она не обманывается в своем опыте счастья, в том, что она счастлива; она не говорит, что счастлива, когда тело щекочет ее, но — когда становится тем, чем была раньше, становится той, кого ведет благая судьба. Она говорит это, презирая все иные вещи, которыми наслаждалась прежде, — начальства и силы, богатства, красóты и науки, — она не стала бы говорить, если бы не встретила вещи лучше этих; она не боится — как бы чего не случилось с ней, ибо она даже не видит этого, будучи вместе с Ним; но если другие вещи вокруг нее погибнут, то она даже насладится тем, что может быть одна с Ним — столь великого счастья она достигла.

35. Будучи таким образом расположена, душа презирает даже мышление, которое приветствует во всякое другое время, поскольку мышление есть некое движение, она же не желает [уже] двигаться. Ибо она говорит, что Тот, Которого она видит, тоже не движется; однако, она становится умом, когда созерцает, словно бы превращается в Ум и возникает в умопостигаемом месте;[56] но когда она возникает в нем [Уме] и движется вокруг него, она обладает умопостигаемым и мыслит, однако как только увидит Бога, уходит уже в Него; как если бы кто-нибудь пришел в богато украшенный и красивый дом, созерцал бы в его внутренних покоях каждое из украшений и удивлялся, прежде чем увидеть хозяина этого дома, увидев же его и удивив-

шись ему, чья природа не такова, как природа [виденных им только что] статуй, но поистине достойна созерцания, он оставляет все другие вещи и не сводит взгляда с одного хозяина, и тогда, поскольку он смотрит и не отводит глаз, благодаря непрерывности его созерцания, он не видит более предмета, но смешивает свой взгляд с тем, чтó созерцает, так что то, что им было видимо [сначало вовне], становится видимым в нем самом, и он забывает все другие предметы созерцания. Возможно, наш пример будет более реалистичным, если не человек встретится осматривающему дом, но некий бог, который не является видимо, но [изнутри] наполняет душу смотрящего.[57] Значит, и Ум имеет одну силу для мышления, благодаря которой он смотрит на вещи в себе, и другую, которой благодаря интуиции [здесь: направленному движению сознания] и усвоению он схватывает то, что по ту сторону [Ума и всех вещей]; благодаря этой силе, он прежде только видел и, видя, приобрел ум и есть единое.[58] Одно есть разумное вúдение Ума, другое — Ум любящий, когда он становится безумным и «упивается нектаром»;[59] тогда он любит и упрощается в счастье, благодаря его полноте. Он считает лучшим упиться, нежели сохранять значительность, будучи трезвым. Однако видит ли Ум по частям, т. е. сначала одну вещь, а потом другую? Нет, но это логос учит нас создавать возникших [т. е. отдельные вещи], а Ум мыслит вечно и вечно не мыслит, но иным образом взирает [на Бога]. Ибо смотря на Него, Ум обретает потомков и воспринимает и их порождение, и

своё существование внутри них; и когда он видит их, говорится, что он мыслит и видит той силой, какой [позднее] мыслит. Душа же видит, словно бы смешавшись и скрыв пребывающий в ней ум; лучше же сказать, что первично видит ее Ум, и ви́дение приходит в нее, и два становятся одним. Благо же простирается над ними и слаживает с Собою обоих; Оно набегает на них, объединяя двух, покоится на них и дает им блаженство восприятия и ви́дения, поднимая их столь высоко, что они уже не существуют ни в каком-либо месте, ни [вообще] в ином, будучи среди вещей, для которых естественно быть одному в другом, ибо Он не где-то, но умопостигаемое место — в Нем, Он же — не в ином. Поэтому и не движется тогда душа, ибо не движется Он. Уже нет души, ибо она не живет Там, но [то, что происходит с ней, —] сверх жизни. Нет уже Ума, потому что он не мыслит, ибо должен уподобиться Единому. Он не мыслит и того, что он не мыслит.

36. Остальное ясно из того, что уже сказано об этом. Но все равно и сейчас еще следует кое-что сказать, оттолкнувшись от этого [опыта], однако продвигаясь посредством рассуждения. Знание или касание Блага — величайшая вещь, и Платон сказал, что это «величайшая наука»,[60] говоря не о рассмотрении самой этой науки, но о познании предшествующего ей. Мы учим об этом, пользуясь аналогиями, отрицаниями и познанием вещей, происходящих из Него, и методом постепенного восхождения мы полагаем, что путь к Нему лежит

через очищение, добродетели и космизацию [себя, т. е. упорядочивание и украшение], через вступление в умопостигаемое, возлежание Там и горнее пиршество. Тот, кто стал видящим разом себя и все остальные предметы созерцания, стал сущностью, Умом и «всесовершенным Живым Существом»[61] — он уже не смотрит на это извне; когда он становится этим, он уже близок, следующее — То, Он — рядом, освещающий всю умопостигаемую Вселенную. Там он [т. е. восходящий] оставляет уже все науки; вплоть досюда он был ведом, как ребенок учителем, и утвержден в красоте, вплоть до сих пор он мыслит то, в чем есть; [затем] его уносит отсюда словно бы волной самого Ума и поднимает вверх, будто бы на ее гребне, и внезапно он начинает видеть, не видя — как, но ви́дение и свет наполняют его глаза, благодаря чему ему уже не увидеть иного, но сам свет и есть видимое. Ибо в Нем нет ничего видимого; есть [только] Его свет; нет ни Ума, ни умопостигаемого, но — луч, порождающий их потом; пусть они будут близ Него; Он сам есть только луч, порождающий Ум и не меркнущий в порождении, но пребывающий, и тот Ум возникает, поскольку Он есть. Если бы Он был не таков, не возник бы и Ум.

37. Те, кто в своем рассудке придают Ему мышление, не приписывают Ему, однако, мышления меньших вещей, которые происходят от Него;[62] некоторые же говорят, что это нелепо, что Он не должен знать другие вещи; это, возможно, потому, что эти [перипатетики]

не знают ничего более достойного, чем они сами, а потому приписывают Ему мышление Себя, предполагая, что Он станет более значим благодаря [само]мышлению, и что мышление [как таковое] лучше, чем то, что Он есть в Себе; они думают, что не Он придает мышлению значимость [а оно Ему]. Но благодаря чему Он имеет Свою значимость — благодаря мышлению или благодаря Себе? Если благодаря мышлению, то в себе Он не имеет достоинства, или имеет меньшее достоинство [чем мышление], но если благодаря Себе, то Он совершенен прежде мышления и мышлением не усовершается. Однако, если Он мыслит, поскольку Он есть энергия, а не возможность, если Он есть всегда мыслящая сущность, и именно поэтому они говорят, что Он есть энергия, то они все-равно говорят о двух вещах — сущности и мышлении, и не говорят, что Он прост, но прибавляют к Нему иное, как, например, если к глазам прибавляется энергия зрения, пусть даже они всегда видят. Если же они говорят, что Он есть в действительности, потому что есть энергия, т. е. мышление, тогда, если Он — мышление, то Он не мыслит, так же как и движение не движется. — Что же, разве вы сами не говорите, что те [горние] вещи суть сущность и бытие в действительности? — Да, но мы утверждаем, что они множественны и, будучи множественны, различны, но Первое просто, и мы приписываем мышление тому, что [возникает] из иного, [ему же мы придаем] и, так сказать, поиск своей сущности и себя самого, Того, Кто его сотворил, и что обернувшись в свое созерцание и

зная себя, он уже и есть в собственном смысле Ум.[63] Но Тому, что не возникало, Тому, прежде чего ничего нет, но Которое есть то, что́ есть, — зачем Ему обладать мышлением? Поэтому Платон правильно сказал, что Оно выше Ума. Теперь, Ум, если он не мыслит, неразумен; ибо тот, чья природа заключает в себе мышление, если не делает этого, неразумен; если же что-то не есть деятельность, зачем же вводить в него деятельность и зачем приписывать ему ее отсутствие, поскольку он ее не совершает? Это все равно как если бы мы назвали [Единое] не занимающимся целительством. В Нем нет [никакой] деятельности, ибо Он не брал на Себя никаких обязательств что-либо делать; ибо Он достаточен и не ищет ничего, понимая Себя — Того, Кто сверх всех вещей; ибо Он достаточен для Себя, а для иных достаточно того, что Он есть.

38. Однако Он даже не «есть», ибо ни в чем, и даже в этом, не нуждается; [выражение] «благ есть» — не о Нем, но о том, что́ есть; глагол «есть», когда мы говорим о Нем, не сказывается как одна вещь о другой, но является обозначением того, что Он есть [т. е. обозначением факта бытия, неотличимого от субъекта бытия]. Когда мы говорим о Нем «Благо», это не значит ни того, что Он есть Благо, ни того, что в Нем содержится Благо, но то, что Он есть [т. е. Благо — это имя, а не предикат, и называет оно факт присутствия Того, Кто выше любых имен]; не следует говорить «есть Благо», не следует прилагать определенный артикль; но [мы говорим «Благо», ибо] не

способны прояснить [свою мысль о Нем], разве что если вообще всё отбросим; так что нет нужды говорить «есть», чтобы не полагать одну вещь за другой. — Но кто допустит [в качестве Первоначала] природу, которая не воспринимает себя и не знает себя? — Что же ей знать? «Аз есмь»? Но Он не есть. — Почему, в таком случае, Ему не сказать: «Я есть Благо»? — Потому что опять будет предицировать «есть» Себе. — Но, может быть, Он скажет «Благо» и ничто не прибавит, ибо можно мыслить благо и без «есть», если не предицировать его иному. Однако тот, кто мыслит, что он есть благо, будет в любом случае мыслить: «я есть благо»; если же нет, то будет мыслить благо, но мысль о том, что он есть это благо, не будет присутствовать в нем. Значит, должно быть мышление о том, что «я есть благо».[64] И если мышление само есть благо, то не себя будет мыслить, а благо, и не Он сам будет Благом, но мышление [мыслящее себя]. Но если мышление Блага отлично от Блага, то Благо есть уже прежде мысли о Нем. Если же Благо самодостаточно прежде мышления, поскольку оно самодостаточно в силу блага, то Оно не будет нуждаться в мышлении о Нем; так что Благо — в силу того, что Оно именно Благо — не мыслит Себя.

39. Что же тогда? Ничто иное не присутствует в Нем, но будет некое простое интуитивное схватывание Себя [здесь: концентрация внимания на Себе]. Однако если внутри Него нет никакой дистанции или различия, чем могло бы быть это схватывание, если не Им самим?

И, следовательно, Платон правильно понял, что инаковость и тождественность есть там, где есть ум и сущность.[65] Ибо дóлжно всегда понимать Ум как инаковость и тождественность, если он собирается мыслить. Так как в противном случае — он не отделит себя от умопостигаемого, благодаря тому что не сможет относиться к себе как к иному, и он не сможет созерцать все вещи, если не будет инаковости, приводящей к возникновению всех вещей; без нее не было бы даже двух. Тогда, если он собирается мыслить, он не будет мыслить только себя, если собирается мыслить вообще; почему, в самом деле, он не будет мыслить все вещи? Потому что не может? Но, вообще говоря, Ум не прост, когда мыслит себя, мышление же его о себе должно быть мышлением иного, если он вообще способен мыслить себя как нечто. Но мы говорили, что нет мышления Блага, даже если Ум желает видеть себя как иное. Однако если он сам себя мыслит, то становится многим, умопостигаемым, мыслящим, движущимся и таким, каким пристало быть Уму. Но кроме этого, ему [Уму] пристало видеть и то, о чем мы уже говорили,[66] т. е. что каждое мышление, если оно собирается быть мышлением, должно быть многообразным; и что есть некое [постигающее Благо] движение, простое и всецело тождественное, что-то вроде касания, не обладающее ничем умным. Что же, тогда [Единый] не будет знать ни Себя, ни других вещей? [В противном случае, видимо, придется утверждать, что раз] другие вещи приходят после Него, а Он остается Тем, Кем был преж-

де них, то мышление их приобретено Им извне и не было всегда тождественным, и по сию пору еще не успокоилось; ведь даже если бы Он мыслил уже ставшие вещи, Он все равно был бы множествен. Ибо дело, конечно же, не обстоит так, что позднейшие вещи имеют свою сущность вместе с мышлением, мышление же Блага [поскольку Оно раньше тех вещей, чья сущность неразрывна связана с мышлением] есть пустое созерцание. Для Провидения достаточно быть в Том, от Кого происходят все вещи. Но что представляет собой Его отношение к Себе, если Он не мыслит Себя? Он будет покоиться в величии. Платон сказал, говоря о сущности, что она будет мыслить, но еще не успокоится в величии, имея в виду мыслящую сущность, но та сущность, что не мыслит, покоится в величии; он говорил «успокоится», потому что не мог [одним словом] показать то, что иным образом объяснял, полагая более великое и сущностно значимое по ту сторону мышления.[67]

40. Те, кто прикасались к Нему, должны знать таким образом [т. е. по опыту], что мышление к Нему не относится, однако, следует прибавить еще кое-что в поддержку сказанного выше, если рассудок хоть что-то значит в этом вопросе, ведь [в этом случае] с рассудком необходимо должна быть смешана вера. Итак, дóлжно знать, что мышление есть от чего-то и есть чье-то. И есть мышление, которое со-существует рядом с тем, из чего оно есть; оно имеет своим подлежащим того, чье оно мышление, оно становится как бы надстройкой, будучи энер-

гией, восполняя возможность [своей сущности] и отнюдь не порождая себя, ибо оно есть некое совершенство того, чему принадлежит. Но мышление, существующее вместе с сущностью, мышление, положившее ипостасное бытие сущности, не может быть в Том, от Кого оно возникло, ибо оно не породило бы ничего, будь оно в Нем. Поскольку же оно есть породительная сила сама по себе, оно порождает, и его энергия есть сущность, и вместе с ним в сущности; мышление и сама сущность [в этом случае] не разные вещи. И, опять же, эта природа состоит в мышлении себя, [в действительности] они не различны, разве что в рассудке суть мыслящее и мыслимое, т. е. множественность, как это повсюду и показывалось. Эта первая энергия, порождающая ипостась в сущности, будучи образом иного, есть образ столь великого, что возникает сущность. Если же она принадлежит Тому [т. е. своему Первообразу], и не [уходит] от Него, она будет не чем иным, как присущим Ему, и сама по себе не будет ипостасью. Поскольку же она — первая энергия и первое мышление, то прежде нее не будет никакого мышления и никакой энергии. Значит, если кто-нибудь пойдет от этой сущности мышления еще выше, то он не обретет ни сущности, ни мышления, но придет к Тому, что «по ту сторону сущности»[68] и мышления, что одно только и существует благодаря Себе, не нуждаясь ни в чем, что происходит от Него; Оно не действует прежде чем породит энергию, ибо, в противном случае, энергия была бы прежде, чем она возникла, и [Оно] не мыслит, пока не породит мышления, ибо, случись обратное, мышление

было бы прежде, чем оно возникло. Вообще говоря, мышление, если оно принадлежит Благу, хуже Его, так что уже не принадлежит Благу; но я говорю «не принадлежит Благу» не в том смысле, что оно не может мыслить Благо, ибо это-то оно может, — но что нет мышления в самом Благе; в противном случае, Благо и то, что меньше Его, мышление о Нем, будут соединены вместе. Однако если [мышление] будет хуже [Блага], то мышление и сущность будут вместе. Но если мышление лучше, то уже мыслимое будет хуже. Конечно, мышление не в Благе, оно хуже, и благодаря Благу имеет свое достоинство, будучи чем-то иным, нежели Благо; Благо остается чистым [от мышления], как и от иных вещей. Да, Оно чисто́ от мышления, Оно несмешанно есть то, что́ Оно есть, и присутствие [рядом] мышления не мешает Ему быть несмешанным и единым. Если же кто-то мыслит [Первоначало] сразу и мыслимым, и мыслящим, и сущностью, и мышлением, присущим сущности, и таким образом желает сделать Его мыслящим Себя, то такой человек все-равно будет нуждаться в ином, предшествующем этому [его первоначалу], поскольку энергия и мышление суть или совершенства иного подлежащего, или же ипостасно со-существуют с тем, что прежде уже имеет другую природу, нежели то, от чего мышление естественно происходит. Ибо Ум имеет то, что мыслит, то, что прежде него; и когда он мыслит себя, он познает то, что имеет от ви́дения иного в себе. Но то, что не есть нечто иное прежде него, не есть нечто соприсутствующее с ним и произошедшее из иного, — ка́к оно будет

мыслить, и ка́к оно будет мыслить себя? Зачем ему искать, и к чему ему влечься? Может быть, мыслить, сколь велика его сила, настолько же внешняя, насколько и мыслимая? Я говорю, что дело будет обстоять так, если познаваемая сила будет одно, а познающая — другое, но если они будут одной силой, — что́ ему искать?

41. Похоже, что мышление дано природам божественным, но низшим, что оно есть нечто подобное глазам для слепцов. Но почему глаз, будучи сам светом,[69] должен видеть сущие вещи? Что вынуждает [нас] искать свет посредством глаз? — То, что внутри ищущего — тьма. Тогда, если мышление есть свет, и свет не ищет свет, то тот Луч, Который не ищет свет, не будет искать и мышления и не прибавит мышления к Себе, ибо что́ Ему делать с ним? Зачем Ему Ум, который сам нуждается в Нем, чтобы мыслить? Он не воспринимает Себя, ибо не нуждается в этом; Он не есть два, лучше сказать, не множествен — сам, мышление (ибо мышление не есть самость) и мыслимое, — ибо три должны быть [чтобы состоялся Ум]. Но если Ум, мышление и мыслимое тождественны, или если они становятся всецело Единым, то они делают себя не явленными в себе; если же они разделены иным [т. е. инаковостью], то, опять же, не будут тем Благом. До́лжно допустить, что наилучшая природа никоим образом не нуждается в помощи и остается в стороне от всего; ибо что бы ты к ней ни прибавил, ты унизишь этим прибавлением то, что в нем не нуждается. Мышление есть пре-

красная вещь для нас, ибо душа нуждается в обладании умом, и для ума — поскольку он тождествен как мыслящий,[70] и мышление создало его; следовательно, этот ум нуждается в том, чтобы быть вместе с мышлением, быть в вечном сознании себя, в сознании того, что «это есть это», ибо два есть [в нем] одно; если бы он был только единым, он довольствовался бы собой и не нуждался в понимании [= схватывании] себя. Ибо и «познай себя» сказано для тех, кто по причине собственной множественности имеет заботу счислять себя и познавать, ибо они не знают, сколькие и какие вещи они суть, или же не знают некоторые из них: ни того, кто есть их начало, ни того, благодаря чему они суть. Но если [Благо] есть нечто, то неким превосходным образом и не благодаря знанию, мышлению или восприятию Себя; ибо Оно не что-либо для Себя; [Благо] ничего не вводит в Себя, но самодостаточно. Следовательно, Оно не есть Благо даже для Себя, но для других, ибо они нуждаются в Нем, а Оно не нуждается в Себе; это было бы смешно: существовать таким образом и нуждаться в себе. Оно не смотрит на Себя, ибо [в этом случае] что-то должно было бы быть и что-то возникать в Нем из созерцания. Всё это оставлено тем вещам, которые после, и видно, что ничто из присоединившегося к другим вещам не присутствует вместе с Ним, даже сущность; так что нет и мышления, если, на самом деле, там же, где и сущность, есть первичное мышление, мышление в собственном смысле слова и бытие, и оба они вместе. «Нет ни рассудка, ни восприятия, ни

научного знания»,[71] ибо невозможно ничего приписать Ему — как присутствующее вместе с Ним.

42. Когда в такого рода исследовании ты усваиваешь рациональный подход к этим вещам и впадаешь в трудности относительно того, где положить [все те вещи, что послужили для тебя ступенями восхождения, мой тебе совет:] выкинь вон всё, что почитал достойным на втором уровне, и не прибавляй ничего вторичного к Первому или третьего ко второму, но полагая второе вокруг Первого, и третье — окрест второго, оставь каждого, как он есть: пусть те, что после, зависят от тех, что суть сами по себе, и пусть они как бы окружают их. Поэтому справедливо сказано: «Все вещи вокруг Царя всех, и все существуют ради Него»;[72] Платон говорит здесь о всех сущих, что они «ради Него», ибо Он есть причина их бытия, и они, так сказать, простираются и стремятся к Тому, Кто не есть ни один из них и не имеет ничего относящегося к ним; в противном случае, если бы что-нибудь из возникшего после Него относилось к Нему, «всех вещей» не существовало бы. Значит, если Ум есть одна из «всех вещей», он не принадлежит Ему. Но когда Платон называет Ум «причиной всех красот», он, очевидно, полагает красоту в мире эйдосов, но само Благо выше всей этой красоты. Поэтому, когда [Платон] положил эти вторые вещи, он говорит, что третьи зависят от них, и что есть вещи, приходящие после [всех] этих, и он располагает их вокруг третьих; очевидно, вещи, что приходят от третьих,

есть этот вот [чувственный] космос, зависящий от Души. Но поскольку Душа зависит от Ума, а Ум — от Блага, то все вещи опосредованно зависят от Него: некоторые — находясь близко к Нему, некоторые — соседствуя с теми, что ближе; зависящие же от Души чувственные вещи отступили на самый край.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Здесь Плотин комментирует, в общих чертах, рассказ о создании чувственного космоса, о ниспослании туда душ и приготовлении для них тел в *Тимее*. Он пишет: «Бог, или один из богов», поскольку в *Тимее* (44d3 и сл.) речь идет не о самом Демиурге, но о его детях, младших богах, которые и создают человеческое тело со всеми его органами («светоносные глаза» — 45b3). В целом, платоновское описание деятельности Демиурга и младших богов сделано в терминах замысла (например, 34a8–b1) и планирования. Для Плотина задача толкования состоит в том, чтобы показать, что это не следует принимать буквально.

2. Возможно, здесь Плотин имеет в виду забавный «естественный отбор» Эмпедокла, упоминаемый Аристотелем (см.: *Физика*, B. 8. 198b29–33) в контексте, имеющем отношение к приводимым здесь Плотином аргументам (наличие «того, ради чего» в природных процессах).

3. Эта фраза полностью повторяет сказанное Платоном в *Тимее*, 33a, хотя Платон говорил, в данном случае, не о телах отдельных людей, а о необходимости включе-

ния каждого из четырех элементов (стихий) в телесный состав Вселенной.

4. Этот фрагмент, вместе с *Enn*. IV. 4. 16, предвосхищает учение Ямвлиха и других поздних неоплатоников о предсуществовании времени в высшем мире (концепция умопостигаемого времени Ямвлиха). Об этом см.: Sambursky S., Pines S. *The Consept of Time in Late Neoplatonism*. Jerusalem, 1971.

5. В дальнейшем Плотин развивает аристотелевское определение, исходя из своих целей. См.: Аристотель. *Метафизика*, H. 4. 1044b9–15; *Вторая аналитика*, B. 2. 90a15.

6. Имеется в виду платоновское различие между сферой истинно сущего и сферой становящегося в *Тимее*, 27d5–28a4. Однако не Платон, а уже сам Плотин делает отсюда вывод, что Бог не рассуждает.

7. Платоновский текст, который Плотин относит сюда, это сделанный в *Алкивиаде I*, 129c–130a вывод о том, что человек есть душа, пользующаяся телом, — вывод, приобретший, пожалуй, несоразмерные вес и значение для поздней греческой мысли. Он явился важным источником резкого душевно-телесного дуализма не только для поздних платоников, но и для стоиков и гностиков. Об истории данного вопроса в греческой философии см.: Pépin J. *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*. Paris, 1971. Part I. *La Tradition du I Alcibiade*.

8. Здесь Плотин критически разбирает аристотелевское рассуждение о сущности и определении в *Метафизике*, Z. 4–5. 1029b1–1030a14.

9. Здесь снова имеется в виду *Алкивиад I*, 129e—130a.

10. Вероятно, Плотин подразумевает здесь два платоновских пассажа: *Пир*, 202d—e и *Тимей*, 90a, в которых несколько по-разному дается оценка природы демонов; в *Тимее* персональный δαίμων, или демон-хранитель, демифологизирован и назван высшей частью нашей души, бессмертным разумом: Плотин примиряет эти две оценки в *Enn*. III. 4. 5.

11. Здесь и далее, в гл. 7, Плотин объясняет платоновское учение о перевоплощении в животных, которое изложено в *Тимее*, 42b—c.

12. См.: Платон, *Софист*, 249a—c.

13. См.: Платон, *Тимей*, 31b1.

14. См.: Аристотель. *Метафизика*, Λ. 9. 1075a1—5. Оба мыслителя — и Аристотель, и Плотин — рассматривают так божественное мышление, однако выводы, вытекающие из принципа совпадения совершенного, нематериального мышления с его объектом, поразительно различны у обоих философов.

15. В *Enn*. IV. 4. 27 (где Плотин, как и здесь, говорит о росте камней, которые суть части живого организма Земли) жестко отстаивается, что Земля здесь, внизу, не просто имеет душу, но — божественную душу. В согласии со всей греческой традицией, она, т. е. Земля, есть богиня.

16. Плотин, по-видимому, подразумевает здесь *Послезаконие*, 981b—c и 984b—c.

17. Имеются в виду δαίμονες, которые, как верили многие платоники, имеют воздушные тела. См.: *Enn*. III. 5. 6.

18. Это аллюзия к *Тимею*, 31b1.

19. Эта замечательно яркая фраза, вероятно, подсказана Плотину Аристотелем (см.: *О душе*, A. 2. 405b26–29), который упоминает, что идеи досократиков о душе и жизни во многом следуют этимологии: ζῆν (жизнь) и ζεῖν (кипение) сходны по звучанию, что позволяло этим философам считать душу чем-то горячим.

20. Здесь Плотин, возможно, намекает на то, что к жизни умопостигаемого мира — во всем ее сложном единстве — неприменим стоический термин πνεῦμα.

21. Возможно, это аллюзия к платоновскому *Софисту*, 249a1. В данной главе Плотин вообще уделяет немало внимания дискуссии из *Софиста* и, как он часто делает, описывает живой мир Ума в терминах «главнейших родов» (см.: *Софист*, 254d4), которые и возникают в ходе рассуждения: это сущее, покой, движение, тождественное и иное.

22. См.: Платон. *Федр*, 248b6.

23. См., например: Эмпедокл. Fr. B. 17; 26. 5 DK.

24. См.: Платон. *Государство*, VI, 509a3.

25. См.: *Enn*. V. 3. 11. В следующей главе, однако, Плотин более основательно разбирает сказанное здесь.

26. Это реминисценция платоновского описания поверхности Земли в мифе из *Федона*, 110b7. То, что следует за этим, удивительно напоминает многоликие индийские изображения богов (возможно, хотя, конечно, это нельзя утверждать определенно, Плотин мог видеть маленькие индийские статуэтки такого рода в Александрии или где-то еще).

27. Здесь, оттолкнувшись от платоновской аналогии с Солнцем (см.: *Государство*, VI, 509b2–8), Плотин на-

чинает развивать идею света, исходящего от Блага и освещающего Ум, которая приобретет свое полное значение позднее (в гл. 21–22).

28. Νοῦς (Ум) был назван εἶδος εἰδῶν (форма форм) Аристотелем. См.: *О душе*, Г. 8. 432а2.

29. Так определял человеческое благо Аристотель в *Никомаховой этике*, А. 7. 1098а16–17.

30. В этой главе, как и во многих других местах, Плотин вдохновляется мифом из платоновского *Федра*, 246а и сл. Здесь, в частности, он ссылается на описание любящей души (251b). Выражение «падает ниц» также из этого платоновского диалога (254b8), но здесь оно оказывается в совершенно ином контексте. У Платона возница души падает ниц в благоговении, когда красота возлюбленного напоминает ему однажды виденную идею красоты, и увлекает за собой коней. У Плотина же душа повержена навзничь в скуке и бездействии, пока не увидит света, приходящего свыше, от Блага. О значении данной главы у Плотина, об ее отношении к нескольким столь же удивительным замечаниям о красоте мира эйдосов в *Enn*. V. 5. 12 см.: Armstrong A. H. *Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus* / / *Plotinian and Christian Studies*, XIX.

31. Это наиболее ясное у Плотина изложение того, что подразумевается всей его системой: наше желание возвратиться к Благу дается самим Благом.

32. Эта фраза взята из *Федра*, 245с9. Но Платон употребляет ее там относительно души — как «истока и начала» движения для всего остального, что движется.

33. См. далее гл. 31.

34. Плотин гораздо более сочувственно, чем можно было бы ожидать, отнесся к этому приземленному антиметафизику. Он ярко и убедительно излагает здесь его доводы и обстоятельно отвечает на них в гл. 29.

35. Фрагменты из платоновского *Филеба* (21d–22a и 61b–d), которые Плотин обсуждает в этой главе, важны, как он их себе представлял, для его собственной мысли об Уме и Благе.

36. Это еще одна фраза из *Филеба*, 63b7–8, однако ее употребление здесь Плотином относительно Блага возможно только в случае весьма расширенного толкования.

37. В трактатах, где Плотин рассматривает материю, он говорит о ней, как о жаждущей эйдоса или души, или блага (см.: *Enn*. I. 8. 14; III. 6. 11, 14), однако оговаривая при этом, что никогда материя не сможет действительно принять эйдос и, благодаря ему, измениться — в силу ее собственной злой природы. См. гл. 28 и прим. 41.

38. В гл. 32 и сл.

39. Это учение об οἰκείωσις (освоении, породнении)— основополагающее в стоической этике. См.: *Фрагменты ранних стоиков*, I. 197, III. 178 и сл. Arnim. Плотинова критика этого учения развивает контраргумент Диотимы против Аристофанова объяснения происхождения любви (т. е. мифа об андрогине) у Платона в *Пире*, 205d10–206a1.

40. Это видоизмененная фраза из Аристотеля. См.: *Никомахова этика*, К. 3. 1174a6–8. Плотин обсуждает ее в гл. 29.

41. Здесь Плотин излагает свое собственное воззрение: данный фрагмент расширяет и уточняет общее заме-

чание, сделанное в гл. 25 и способное ввести в заблуждение.

42. В гл. 32–33.

43. Это тот самый оппонент, чья позиция убедительно изложена в гл. 24 (см. прим. 34).

44. Плотин снова использует фразу из *Филеба*, 63b7–8, однако на этот раз в более подходящем контексте (см. гл. 25, прим. 36). Здесь он пытается объяснить и подтвердить представленное в *Филебе* учение Платона о том, что благая жизнь может быть смешением удовольствия и рассудка, принимая во внимание также и аристотелевское рассуждение об удовольствии. См.: *Никомахова этика*, К. 1–5. 1172a–1176a.

45. См.: Платон. *Филеб*, 52d6–7.

46. Имеется в виду преимущественно Платон. См. прим. 45.

47. См.: Платон. *Пир*, 203b5 (Порос в саду у Зевса).

48. См.: Платон. *Федр*, 247a8.

49. Это крылатая фраза из Гомера (не очень уместная в данном контексте). См.: *Илиада*, 5. 426; 15. 47.

50. См.: Платон. *Филеб*, 64b–65a.

51. Плотин имеет в виду философски влюбленных из *Федра*, 250–257. Но здесь, как и в *Enn*. I. 6. 9, сам влюбленный оформляет себя по подобию божественного, которое любит, что в большей мере соответствует контексту.

52. Здесь, как и в *Enn*. V. 5. 12, непостижимое присутствие и неосознанная любовь Единого первичны для осознанного воспоминания красоты мира эйдосов, пробуждаемого здешними красо́тами.

53. Обычно Плотин употребляет слово ἐκεῖ (там) для мира эйдосов и ἐνταῦθα (здесь) для материального мира. Однако в данном фрагменте он говорит как один из тех, кто уже находится в мире эйдосов и стремится выйти за его пределы.

54. Это аллюзия к *Федру*, 251b1–4.

55. «Нет ничего между» — сказано об Уме и Душе в *Enn*. IV. 4. 2 и — более неожиданно — об Уме и материальной Вселенной в *Enn*. V. 8. 7. Выражение ἓν ἄμφω всегда используется Плотином относительно совершенного единства, в котором оба объединившихся сохраняют свои индивидуальные природы. См.: Lexicon Plotinianum s. v. ἄμφω (b). Такое употребление относительно Души и Ума мы находим в *Enn*. IV. 4. 2: ἕν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο.

56. Выражение «умопостигаемое место» — здесь и несколькими строками ниже — взято из платоновского *Государства*, VI, 508c1; VII, 517b5.

57. Возможно, Плотин подразумевает здесь личные владения Аполлона или Диониса.

58. Об этом интуитивном ви́дении Ума см.: *Enn*. III. 8. 9; V. 4. 2; V. 3. 11; это первый момент в вечном рождении Ума, предшествующий собственно «умному» ви́дению.

59. Это еще одно упоминание об упившемся нектаром Поросе из платоновского *Пира*, 203b5 (см. гл. 30, прим. 47). Удивительно ярким и парадоксальным выглядит приложение этого образа к вечному самопревосхождению Ума в ви́дении и единении с Единым. Ум должен быть вечно безумным, упиваясь или любя, чтобы быть божественным Умом.

60. См.: Платон. *Государство*, 505a2.

61. См.: Платон. *Тимей*, 31b1.

62. См.: Аристотель. *Метафизика*, Λ. 1074b17–35.

63. См. гл. 35, прим. 58.

64. См. близкое по смыслу рассуждение в *Enn*. V. 3. 10.

65. Это обычное для Плотина приложение «главнейших родов» из платоновского *Софиста*, 254–256 — к Уму.

66. Например, см.: *Enn*. VI. 9. 2.

67. Здесь Плотин по-своему трактует платоновский *Софист*, 248d6–249a2 и, похоже, отдает себе отчет в том, что его толкование может показаться натянутым.

68. См.: Платон. *Государство*, VI, 509b9.

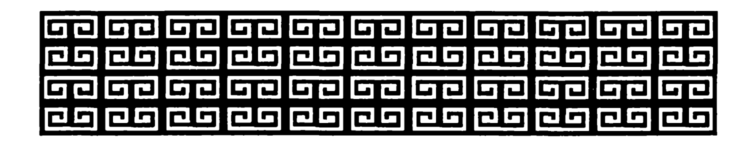
69. См.: *Enn*. IV. 5. 4, 7; V. 5. 7.

70. Это ссылка на Парменида. См.: Fr. B. 3 DK.

71. См.: Платон. *Парменид*, 142a3–4.

72. Это ссылка на фрагмент из платоновских *Писем*, II. 312c1–2, едва ли действительно принадлежащих Платону, но пользующихся огромным авторитетом у неоплатоников.





ΠΩΣ ΤΟ ΠΛΗΘΟΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΥΠΕΣΤΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ

1. Εἰς *γένεσιν πέμπων ὁ θεὸς ἢ θεός τις τὰς ψυχὰς φωσφόρα περὶ τὸ πρόσωπον ἔθηκεν ὄμματα καὶ τὰ ἄλλα ὄργανα ταῖς αἰσθήσεσιν ἑκάσταις ἔδωκε προορώμενος, ὡς οὕτως ἂν σῴζοιτο, εἰ προορῷτο καὶ προακούοι καὶ ἁψαμένη τὸ μὲν φεύγοι, τὸ δὲ διώκοι.* Πόθεν *δὴ προϊδὼν ταῦτα;* Οὐ *γὰρ δὴ πρότερον γενομένων ἄλλων, εἶτα δι᾿ ἀπουσίαν αἰσθήσεων φθαρέντων, ἔδωκεν ὕστερον ἃ ἔχοντες ἔμελλον ἄνθρωποι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα τὸ παθεῖν φυλάξασθαι.* Ἢ *εἴποι ἄν τις, ᾔδει, ὅτι ἐν θερμοῖς καὶ ψυχροῖς ἔσοιτο τὸ ζῷον καὶ τοῖς ἄλλοις σωμάτων πάθεσι· ταῦτα δὲ εἰδώς, ὅπως μὴ φθείροιτο ῥᾳδίως τῶν ζῴων τὰ σώματα, τὸ αἰσθάνεσθαι ἔδωκε, καὶ δι᾿ ὧν ἐνεργήσουσιν αἱ αἰσθήσεις ὀργάνων.* Ἀλλ᾿ *ἤτοι ἐχούσαις τὰς δυνάμεις ἔδωκε τὰ ὄργανα ἢ ἄμφω.* Ἀλλ᾿ *εἰ μὲν ἔδωκε καὶ τὰς αἰσθήσεις, οὐκ ἦσαν αἰσθητικαὶ πρότερον ψυχαὶ οὖσαι· εἰ δ᾿ εἶχον, ὅτε ἐγένοντο ψυχαί, καὶ ἐγένοντο, ἵν᾿ εἰς γένεσιν ἴωσι, σύμφυτον αὐταῖς τὸ εἰς γένεσιν ἰέναι.* Παρὰ *φύσιν ἄρα τὸ ἀπὸ γενέσεως καὶ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, καὶ πεποίηνται δή, ἵνα ἄλλου ὦσι καὶ ἵνα ἐν κακῷ εἶεν· καὶ ἡ πρόνοια, ἵνα σῴζοιντο ἐν τῷ κακῷ, καὶ ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ θεοῦ οὗτος καὶ ὅλως λογισμός.* Ἀρ*χαὶ δὲ λογισμῶν τίνες;* Καὶ *γάρ, εἰ ἐξ ἄλλων λογισμῶν, δεῖ ἐπί τι πρὸ λογισμοῦ ἢ τινά γε πάντως ἰέναι.* Τίνες *οὖν*

ἀρχαί; Ἢ γὰρ αἴσθησις ἢ νοῦς. Ἀλλὰ αἴσθησις μὲν οὔπω· νοῦς ἄρα. Ἀλλ᾽ εἰ νοῦς αἱ προτάσεις, τὸ συμπέρασμα ἐπιστήμη· περὶ αἰσθητοῦ οὐδενὸς ἄρα. Οὗ γὰρ ἀρχὴ μὲν ἐκ τοῦ νοητοῦ, τελευτὴ δὲ εἰς νοητὸν ἀφικνεῖται, πῶς ἔνι ταύτην τὴν ἕξιν πρὸς αἰσθητοῦ διανόησιν ἀφικνεῖσθαι; Οὔτ᾽ οὖν ζῴου πρόνοια οὔθ᾽ ὅλως τοῦδε τοῦ παντὸς ἐκ λογισμοῦ ἐγένετο· ἐπεὶ οὐδὲ ὅλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς εἰς ἔνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς [ἄλλος σοφὸς] ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὕστερον, καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως, ὡς ἄν τις σοφὸς [ἐν τοῖς ὕστερον] προΐδοιτο. Ἐν γὰρ τοῖς μὴ γενομένοις πρὸ λογισμοῦ ὁ λογισμὸς χρήσιμον ἀπορίᾳ δυνάμεως τῆς πρὸ λογισμοῦ, καὶ προόρασις, ὅτι μὴ ἦν δύναμις τῷ προορῶντι, καθ᾽ ἣν οὐκ ἐδεήθη προοράσεως. Καὶ γὰρ ἡ προόρασις, ἵνα μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τοῦτο, καὶ οἷον φοβεῖται τὸ μὴ τοιοῦτον. Οὗ δὲ τοῦτο μόνον, οὐ προόρασις. Καὶ ὁ λογισμὸς τοῦτο ἀντὶ τούτου. Μόνου δ᾽ ὄντος θατέρου τί καὶ λογίζεται; Πῶς οὖν τὸ μόνον καὶ ἓν καὶ ἁπλῶς ἔχει ἀναπτυττόμενον τὸ τοῦτο, ἵνα μὴ τοῦτο; Καὶ ἔμελλε γὰρ τοῦτο, εἰ μὴ τοῦτο, καὶ χρήσιμον τοῦτο ἀνεφάνη καὶ σωτήριον τοῦτο γενόμενον. Προείδετο ἄρα καὶ προελογίσατο ἄρα. Καὶ δὴ καὶ τὸ νῦν ἐξ ἀρχῆς λεχθὲν τὰς αἰσθήσεις διὰ τοῦτο ἔδωκε καὶ τὰς δυνάμεις, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἄπορος ἡ δόσις καὶ πῶς. Οὐ μὴν ἀλλ᾽ εἰ δεῖ ἑκάστην ἐνέργειαν μὴ ἀτελῆ εἶναι, μηδὲ θεμιτὸν θεοῦ ὁτιοῦν ὂν ἄλλο τι νομίζειν ἢ ὅλον τε καὶ πᾶν, δεῖ ἐν ὁτῳοῦν τῶν αὐτοῦ πάντα ἐνυπάρχειν. Δεῖ τοίνυν καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι. Δεῖ τοίνυν καὶ τοῦ μέλλοντος ἤδη παρόντος εἶναι. Οὐ δὴ ὕστερόν τι ἐν ἐκείνῳ, ἀλλὰ τὸ ἤδη ἐκεῖ παρὸν ὕστερον ἐν ἄλλῳ γίνεται. Εἰ οὖν ἤδη πάρεστι τὸ μέλλον, ἀνάγκη οὕτω παρεῖναι, ὡς προνενοημένον εἰς τὸ

ὕστερον· τοῦτο δέ ἐστιν, ὡς μηδὲν δεῖσθαι μηδενὸς τότε, τοῦτο δέ ἐστι μηδὲν ἐλλείψοντος. Πάντα ἄρα ἤδη ἦν καὶ ἀεὶ ἦν καὶ οὕτως ἦν, ὡς εἰπεῖν ὕστερον τόδε μετὰ τόδε· ἐκτεινόμενον μὲν γὰρ καὶ οἷον ἀπλούμενον ἔχει δεικνύναι τόδε μετὰ τόδε, ὁμοῦ δὲ ὂν πᾶν τόδε· τοῦτο δέ ἐστιν ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν αἰτίαν.

2. Διὸ καὶ ἐντεῦθεν ἄν τις οὐχ ἧττον καταμάθοι τὴν νοῦ φύσιν, ἣν καὶ πλέον τῶν ἄλλων ὁρῶμεν· οὐδ᾽ ὧς ὅσον ἐστὶ τὸ νοῦ χρῆμα ὁρῶμεν. Τὸ μὲν γὰρ «ὅτι» δίδομεν αὐτὸν ἔχειν, τὸ δὲ «διότι» οὐκέτι, ἤ, εἰ δοίημεν, χωρίς. Καὶ ὁρῶμεν ἄνθρωπον ἢ ὀφθαλμόν, εἰ τύχοι, ὥσπερ ἄγαλμα ἢ ἀγάλματος· τὸ δέ ἐστιν ἐκεῖ ἄνθρωπος καὶ διὰ τί ἄνθρωπος, εἴπερ καὶ νοερὸν αὐτὸν δεῖ τὸν ἐκεῖ ἄνθρωπον εἶναι, καὶ ὀφθαλμὸς καὶ διὰ τί· ἢ οὐκ ἂν ὅλως εἴη, εἰ μὴ διὰ τί. Ἐνταῦθα δὲ ὥσπερ ἕκαστον τῶν μερῶν χωρίς, οὕτω καὶ τὸ «διὰ τί». Ἐκεῖ δ᾽ ἐν ἑνὶ πάντα, ὥστε ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ «διὰ τί» τοῦ πράγματος. Πολλαχοῦ δὲ καὶ ἐνταῦθα τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ «διὰ τί» ταὐτόν, οἷον τί ἐστιν ἔκλειψις. Τί οὖν κωλύει καὶ ἕκαστον διὰ τί εἶναι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ τοῦτο εἶναι τὴν οὐσίαν ἑκάστου; μᾶλλον δὲ ἀνάγκη· καὶ πειρωμένοις οὕτως τὸ τί ἦν εἶναι λαμβάνειν ὀρθῶς συμβαίνει. Ὃ γάρ ἐστιν ἕκαστον, διὰ τοῦτό ἐστι. Λέγω δὲ οὐχ, ὅτι τὸ εἶδος ἑκάστῳ αἴτιον τοῦ εἶναι τοῦτο μὲν γὰρ ἀληθές ἀλλ᾽ ὅτι, εἰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος ἕκαστον πρὸς αὐτὸ ἀναπτύττοις, εὑρήσεις ἐν αὐτῷ τὸ «διὰ τί». Ἀργὸν μὲν γὰρ ὂν καὶ ζωὴν ⟨μὴ⟩ ἔχον τὸ «διὰ τί» οὐ πάντως ἔχει, εἶδος δὲ ὂν καὶ νοῦ ὂν πόθεν ἂν λάβοι τὸ «διὰ τί»; Εἰ δὲ παρὰ νοῦ τις λέγοι, οὐ χωρίς ἐστιν, εἴ γε καὶ αὐτό ἐστιν· εἰ οὖν δεῖ ἔχειν ταῦτα μηδενὶ ἐλλείποντα, μηδὲ τῷ «διὰ τί» ἐλλείπειν. Νοῦς δὲ

ἔχει τὸ διὰ τί οὕτως ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· τὰ δὲ ἐν αὐτῷ αὐτὸς ἕκαστον ἂν εἴη τῶν ἐν αὐτῷ, ὥστε μηδὲν προσδεῖσθαι τοῦ διὰ τί γέγονεν, ἀλλ' ὁμοῦ γέγονε καὶ ἔχει ἐν αὐτῷ τὴν τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν. Γεγονὸς *δὲ οὐκ εἰκῇ οὐδὲν ἂν παραλελειμμένον ἔχοι τοῦ «διὰ τί», ἀλλὰ πᾶν ἔχον ἔχει καὶ τὸ καλῶς ὁμοῦ τῆς αἰτίας.* Καὶ *τοῖς ἄρα μεταλαμβάνουσιν οὕτω δίδωσιν, ὡς τὸ «διὰ τί» ἔχειν.* Καὶ *μήν, ὥσπερ ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἐκ πολλῶν συνεστηκότι συνείρεται πρὸς ἄλληλα τὰ πάντα, καὶ ἐν τῷ πάντα εἶναι ἔστι καὶ τὸ διότι ἕκαστον ὥσπερ καὶ ἐφ' ἑκάστου τὸ μέρος πρὸς τὸ ὅλον ἔχον ὁρᾶται οὐ τούτου γενομένου, εἶτα τούτου μετὰ τόδε, ἀλλὰ πρὸς ἄλληλα ὁμοῦ τὴν αἰτίαν καὶ τὸ αἰτιατὸν συνιστάντων, οὕτω χρὴ πολὺ μᾶλλον ἐκεῖ τά τε πάντα πρὸς τὸ ὅλον ἕκαστα καὶ ἕκαστον πρὸς αὐτό.* Εἰ *οὖν ἡ συνυπόστασις ὁμοῦ πάντων καὶ οὐκ εἰκῇ πάντων καὶ δεῖ μὴ ἀπηρτῆσθαι, ἐν αὐτοῖς ἂν ἔχοι τὰ αἰτιατὰ τὰς αἰτίας, καὶ τοιοῦτον ἕκαστον, οἷον ἀναιτίως τὴν αἰτίαν ἔχειν.* Εἰ *οὖν μὴ ἔχει αἰτίαν τοῦ εἶναι, αὐτάρκη δέ ἐστι καὶ μεμονωμένα αἰτίας ἐστίν, εἴη ἂν ἐν αὐτοῖς ἔχοντα σὺν αὐτοῖς τὴν αἰτίαν.* Καὶ *γὰρ αὖ εἰ μηδέν ἐστι μάτην ἐκεῖ, πολλὰ δὲ ἐν ἑκάστῳ ἐστί, πάντα ὅσα ἔχει ἔχοις ἂν εἰπεῖν διότι ἕκαστον.* Προσῆν *ἄρα καὶ συνῆν τὸ διότι ἐκεῖ οὐκ ὂν διότι, ἀλλ' ὅτι· μᾶλλον δὲ ἄμφω ἕν.* Τί *γὰρ ἂν καὶ περιττὸν εἶχε νοῦ, ὡς ἂν νοῦ νόημα μὴ τοιοῦτον ὄν, οἷον μὴ τέλεον γέννημα;* Εἰ *οὖν τέλεον, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅτῳ ἐλλείπει, οὐδὲ διὰ τί τοῦτο οὐ πάρεστι.* Παρὸν *ἄρα ἔχοις ἂν εἰπεῖν διότι πάρεστιν· ἐν ἄρα τῇ ὑποστάσει τὸ διὰ τί· ἐν ἑκάστῳ τοίνυν νοήματι καὶ ἐνεργήματι οἷον καὶ ἀνθρώπου πᾶς προεφάνη ὁ ἄνθρωπος συμφέρων ἑαυτὸν αὐτῷ, καὶ πάντα ὅσα ἔχει ἐξ ἀρχῆς ὁμοῦ*

ἔχων ἕτοιμός ἐστιν ὅλος. Εἶτα, εἰ μὴ πᾶς ἐστιν, ἀλλὰ δεῖ τι αὐτῷ προσθεῖναι, γεννήματός ἐστιν. Ἔστι δ' ἀεί· ὥστε πᾶς ἐστιν. Ἀλλ' ὁ γινόμενος ἄνθρωπος γενητός.

3. Τί οὖν κωλύει προβουλεύσασθαι περὶ αὐτοῦ; Ἢ κατ' ἐκεῖνόν ἐστιν, ὥστε οὔτε τι ἀφελεῖν δεῖ οὔτε προσθεῖναι, ἀλλὰ τὸ βουλεύσασθαι καὶ λελογίσθαι διὰ τὴν ὑπόθεσιν· ὑπέθετο γὰρ γινόμενα. Καὶ οὕτω μὲν ἡ βούλησις καὶ ὁ λογισμός· τῷ δ' «ἀεὶ γινόμενα» ἐνδείξασθαι καὶ ὅτι λογίζεται ἀνεῖλεν. Οὐ γὰρ ἔνι λογίζεσθαι ἐν τῷ ἀεί· καὶ γὰρ αὖ ἐπιλελησμένου ἦν, ὅπως καὶ πρότερον. Εἶτα, εἰ μὲν ἀμείνω ὕστερον, οὐκ ἂν καλὰ πρότερον· εἰ δ' ἦν καλά, ἔχει τὸ ὡσαύτως. Καλὰ δ' ἐστὶ μετὰ τῆς αἰτίας· ἐπεὶ καὶ νῦν καλόν τι, ὅτι πάντα τοῦτο γὰρ καὶ εἶδος τὸ πάντα καὶ ὅτι τὴν ὕλην κατέχει· κατέχει δέ, εἰ μηδὲν αὐτῆς ἀμόρφωτον καταλείποι· καταλείπει δέ, εἴ τις μορφὴ ἐλλείποι, οἷον ὀφθαλμὸς ἢ ἄλλο τι· ὥστε αἰτιολογῶν πάντα λέγεις. Διὰ τί οὖν ὀφθαλμοί; ἵνα πάντα. Καὶ διὰ τί ὀφρύες; ἵνα πάντα. Καὶ γὰρ εἰ ἕνεκα σωτηρίας λέγοις, φυλακτικὸν τῆς οὐσίας λέγεις ἐν αὐτῇ ὑπάρχον· τοῦτο δὲ εἶναι συμβαλλόμενον. Οὕτως ἄρα οὐσία ἦν πρὶν καὶ τοῦτο, καὶ τὸ αἴτιον ἄρα μέρος τῆς οὐσίας· καὶ ἄλλο τοίνυν τοῦτο, ὃ δ' ἐστί, τῆς οὐσίας. Πάντα τοίνυν ἀλλήλοις καὶ ἡ ὅλη καὶ τελεία καὶ πᾶσα καὶ τὸ καλῶς μετὰ τῆς αἰτίας καὶ ἐν τῇ αἰτίᾳ, καὶ ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ διότι ἕν. Εἰ τοίνυν ἔγκειται τὸ αἰσθητικὸν εἶναι καὶ οὕτως αἰσθητικὸν ἐν τῷ εἴδει ὑπὸ ἀιδίου ἀνάγκης καὶ τελειότητος νοῦ ἐν αὐτῷ ἔχοντος, εἴπερ τέλειος, τὰς αἰτίας, ὥστε ἡμᾶς ὕστερον ἰδεῖν, ὡς ἄρα ὀρθῶς οὕτως ἔχει· ἐκεῖ γὰρ ἓν καὶ συμπληρωτικὸν τὸ αἴτιον καὶ οὐχὶ ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖ μόνον νοῦς ἦν, προσετέθη δὲ τὸ αἰσθητικόν, ὅτε εἰς

γένεσιν ἐστέλλετο πῶς οὐκ ἂν ἐκεῖνος ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆδε ῥέποι; Τί γὰρ ἂν εἴη αἰσθητικὸν ἢ ἀντιληπτικὸν αἰσθητῶν; Πῶς δ᾽ οὐκ ἄτοπον, ἐκεῖ μὲν αἰσθητικὸν ἐξ ἀιδίου, ἐνταῦθα δὲ αἰσθάνεσθαι καὶ τῆς ἐκεῖ δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν πληροῦσθαι ἐνταῦθα, ὅτε χείρων ἡ ψυχὴ γίγνεται;

4. *Πάλιν οὖν πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν ἄνωθεν ληπτέον τὸν ἄνθρωπον ὅστις ἐκεῖνός ἐστιν. Ἴσως δὲ πρότερον χρὴ τὸν τῆδε ἄνθρωπον ὅστις ποτέ ἐστιν εἰπεῖν μήποτε οὐδὲ τοῦτον ἀκριβῶς εἰδότες ὡς ἔχοντες τοῦτον ἐκεῖνον ζητοῦμεν. Φανείη δ᾽ ἂν ἴσως τισὶν ὁ αὐτὸς οὗτός τε κἀκεῖνος εἶναι. Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως ἐντεῦθεν· ἆρα ὁ ἄνθρωπος οὗτος λόγος ἐστὶ ψυχῆς ἕτερος τῆς τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ποιούσης καὶ ζῆν αὐτὸν καὶ λογίζεσθαι παρεχομένης; Ἢ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη ὁ ἄνθρωπός ἐστιν; Ἢ ἡ τῷ σώματι τῷ τοιῷδε ψυχὴ προσχρωμένη; Ἀλλ᾽ εἰ μὲν ζῷον λογικὸν ὁ ἄνθρωπος, ζῷον δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, οὐκ ἂν εἴη ὁ λόγος οὗτος τῇ ψυχῇ ὁ αὐτός. Ἀλλ᾽ εἰ τὸ ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου, πῶς ἂν εἴη ὑπόστασις ἀίδιος, τούτου τοῦ λόγου τοῦ τοιούτου ἀνθρώπου γινομένου, ὅταν σῶμα καὶ ψυχὴ συνέλθῃ; Ἔσται γὰρ ὁ λόγος οὗτος δηλωτικὸς τοῦ ἐσομένου, οὐχ οἷος ὅν φαμεν αὐτοάνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ἐοικὼς ὅρῳ, καὶ τοιούτῳ οἵῳ μηδὲ δηλωτικῷ τοῦ τί ἦν εἶναι. Οὐδὲ γὰρ εἴδους ἐστὶ τοῦ ἐνύλου, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον δηλῶν, ὅ ἐστιν ἤδη. Εἰ δὲ τοῦτο, οὔπω εὕρηται ὁ ἄνθρωπος· ἦν γὰρ ὁ κατὰ τὸν λόγον. Εἰ δέ τις λέγοι «τὸν λόγον δεῖ τὸν τῶν τοιούτων εἶναι συναμφότερόν τι, τόδ᾽ ἐν τῷδε», καθ᾽ ὅ ἐστιν ἕκαστον, οὐκ ἀξιοῖ λέγειν· χρὴ δέ, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ μετὰ ὕλης τοὺς λόγους χρὴ λέγειν, ἀλλὰ τὸν λόγον αὐτὸν τὸν πεποιηκότα, οἷον τὸν*

ἄνθρωπον, λαμβάνειν καὶ μάλιστα, ὅσοι τὸ τί ἦν εἶναι ἀξιοῦσιν ἐφ᾽ ἑκάστου ὁρίζεσθαι, ὅταν κυρίως ὁρίζωνται. Τί *οὖν ἐστι τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ;* Τοῦτο *δ᾽ ἐστί, τί ἐστι τὸ πεποιηκὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον ἐνυπάρχον, οὐ χωριστόν;* Ἀρ᾽ *οὖν αὐτὸς ὁ λόγος ζῷόν ἐστι λογικόν, ἢ τὸ συναμφότερον, αὐτὸς δέ τις ποιητικὸς ζῴου λογικοῦ;* Τίς *ὢν αὐτός;* Ἢ *τὸ ζῷον ἀντὶ ζωῆς λογικῆς ἐν τῷ λόγῳ.* Ζ*ωὴ τοίνυν λογικὴ ὁ ἄνθρωπος.* Ἀρ᾽ *οὖν ζωὴ ἄνευ ψυχῆς;* Ἢ *γὰρ ἡ ψυχὴ παρέξεται τὴν ζωὴν τὴν λογικὴν καὶ ἔσται ὁ ἄνθρωπος ἐνέργεια ψυχῆς καὶ οὐκ οὐσία, ἢ ἡ ψυχὴ ὁ ἄνθρωπος ἔσται.* Ἀλλ᾽ *εἰ ἡ ψυχὴ ἡ λογικὴ ὁ ἄνθρωπος ἔσται, ὅταν εἰς ἄλλο ζῷον ἴῃ ἡ ψυχή, πῶς οὐκ ἄνθρωπος;*

5. *Λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι.* Τί *κωλύει συναμφότερόν τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ, ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιᾶσδε, τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι;* Οὕτω *γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι· οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχαὶ ἁπλῶς.* Οἱ *γὰρ λόγοι οἱ ποιοῦντες οὐκ ἄψυχοι, καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τὰς τοιαύτας οὐσίας λόγους εἶναι.* Οἱ *οὖν δὴ ποιοῦντες ἄνθρωπον λόγοι ποίας ψυχῆς ἐνέργειαι; ἆρα τῆς φυτικῆς;* Ἢ *τῆς ζῷον ποιούσης, ἐναργεστέρας τινὸς καὶ αὐτὸ τοῦτο ζωτικωτέρας.* Ἡ *δὲ ψυχὴ ἡ τοιαύτη ἡ ἐγγενομένη τῇ τοιαύτῃ ὕλῃ, ἅτε οὖσα τοῦτο, οἷον οὕτω διακειμένη καὶ ἄνευ τοῦ σώματος, ἄνθρωπος, ἐν σώματι δὲ μορφώσασα κατ᾽ αὐτὴν καὶ ἄλλο εἴδωλον ἀνθρώπου ὅσον ἐδέχετο τὸ σῶμα ποιήσασα, ὥσπερ καὶ τούτου αὖ ποιήσει ὁ ζωγράφος ἔτι ἐλάττω ἄνθρωπόν τινα, τὴν μορφὴν ἔχει καὶ τοὺς λόγους ἢ τὰ ἤθη, τὰς διαθέσεις, τὰς δυνάμεις ἀμυδράς, πάντα, ὅτι μὴ οὗτος*

πρῶτος· καὶ δὴ καὶ εἴδη αἰσθήσεων ἄλλων, αἰσθήσεις ἄλλας ἐναργεῖς δοκούσας εἶναι, ἀμυδροτέρας δὲ ὡς πρὸς τὰς πρὸ αὐτῶν καὶ εἰκόνας. Ὁ *δὲ ἐπὶ τούτῳ ἄνθρωπος ψυχῆς ἤδη θειοτέρας, ἐχούσης βελτίω ἄνθρωπον καὶ αἰσθήσεις ἐναργεστέρας.* Καὶ *εἴη ἂν ὁ* Πλάτων *τοῦτον ὁρισάμενος, προσθεὶς δὲ τὸ χρωμένην σώματι, ὅτι ἐποχεῖται τῇ ἥτις προσχρῆται πρώτως σώματι, ἡ δὲ δευτέρως ἡ θειοτέρα.* Ἤδη *γὰρ αἰσθητικοῦ ὄντος τοῦ γενομένου ἐπηκολούθησεν αὕτη τρανοτέραν ζωὴν διδοῦσα· μᾶλλον δ᾽ οὐδ᾽ ἐπηκολούθησεν, ἀλλὰ οἷον προσέθηκεν αὑτήν· οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω συμμίξασα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον.* Ὅθεν *καὶ ἀμυδρὸς οὗτος ὢν ἐγένετο φανερὸς τῇ ἐλλάμψει.*

6. Πῶς *οὖν ἐν τῇ κρείττονι τὸ αἰσθητικόν;* Ἢ *τὸ αἰσθητικὸν τῶν ἐκεῖ ἂν αἰσθητῶν, καὶ ὡς ἐκεῖ τὰ αἰσθητά.* Διὸ *καὶ οὕτως αἰσθάνεται τὴν αἰσθητὴν ἁρμονίαν, τῇ δὲ αἰσθήσει παραδεξαμένου τοῦ αἰσθητικοῦ ἀνθρώπου καὶ συναρμόσαντος εἰς ἔσχατον πρὸς τὴν ἐκεῖ ἁρμονίαν, καὶ πυρὸς ἐναρμόσαντος πρὸς τὸ ἐκεῖ πῦρ, οὗ αἴσθησις ἦν ἐκείνη τῇ ψυχῇ ἀνάλογον ⟨τῇ⟩ τοῦ πυρὸς τοῦ ἐκεῖ φύσει.* Εἰ *γὰρ ἦν ἐκεῖ σώματα ταῦτα, ἦσαν αὐτῶν τῇ ψυχῇ αἰσθήσεις καὶ ἀντιλήψεις· καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκεῖ, ἡ τοιαύτη ψυχή, ἀντιληπτικὴ τούτων, ὅθεν καὶ ὁ ὕστερος ἄνθρωπος, τὸ μίμημα, εἶχε τοὺς λόγους ἐν μιμήσει· καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον.* Ἐλλάμπει *δ᾽ οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ· ἔχει δέ πως πάντας ὁ ἔσχατος, οὐ γινόμενος ἐκεῖνοι, ἀλλὰ παρακείμενος ἐκείνοις.* Ἐνεργεῖ *δὲ ὁ μὲν ἡμῶν κατὰ τὸν ἔσχατον, τῷ δέ τι καὶ παρὰ τοῦ πρὸ αὐτοῦ, τῷ δὲ καὶ παρὰ τοῦ τρίτου ἡ ἐνέργεια,*

καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ, καίτοι πάντας ἕκαστος ἔχει καὶ αὖ οὐκ ἔχει. Τοῦ *δὲ σώματος χωρισθείσης τῆς τρίτης ζωῆς καὶ τοῦ τρίτου ἀνθρώπου, εἰ συνέποιτο ἡ δευτέρα, συνέποιτο δὲ μὴ χωρισθεῖσα τῶν ἄνω, οὗ ἐκείνη καὶ αὕτη λέγεται εἶναι.* Μεταλαβούσης *δὲ θήρειον σῶμα θαυμάζεται δέ, πῶς λόγος οὖσα ἀνθρώπου.* Ἢ *πάντα ἦν, ἄλλοτε δὲ ἐνεργεῖ κατ' ἄλλον.* Καθαρὰ *μὲν οὖν οὖσα καὶ πρὶν κακυνθῆναι ἄνθρωπον θέλει καὶ ἄνθρωπός ἐστι· καὶ γὰρ κάλλιον τοῦτο, καὶ τὸ κάλλιον ποιεῖ.* Ποιεῖ *δὲ καὶ δαίμονας προτέρους, ὁμοειδεῖς τῇ ⟨ἣ⟩ ἄνθρωπον· καὶ ὁ πρὸ αὐτῆς δαιμονιώτερος, μᾶλλον δὲ θεός, καὶ ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων εἰς θεὸν ἀνηρτημένος, ὥσπερ ἄνθρωπος εἰς ἄνθρωπον.* Οὐ *γὰρ λέγεται θεός, εἰς ὃν ὁ ἄνθρωπος.* Ἔχει *γὰρ διαφοράν, ἣν ἔχουσι ψυχαὶ πρὸς ἀλλήλας, κἂν ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὦσι στίχου.* Λέγειν *δὲ δεῖ δαίμονας εἶδος δαιμόνων, οὓς φησιν ὁ* Πλάτων *δαίμονας.* Ὅταν *δὲ συνέπηται τὴν θήρειον φύσιν ἑλομένη ψυχὴ ἡ συνηρτημένη τῇ ὅτε ἄνθρωπος ἦν, τὸν ἐν αὐτῇ λόγον ἐκείνου τοῦ ζῴου ἔδωκεν.* Ἔχει *γάρ, καὶ ἡ ἐνέργεια αὕτη χείρων.*

7. Ἀλλ' *εἰ κακυνθεῖσα καὶ χείρων γενομένη πλάττει θήρειον φύσιν, οὐκ ἦν ὃ ἐξ ἀρχῆς βοῦν ἐποίει ἢ ἵππον, καὶ ὁ λόγος δὲ ἵππου καὶ ἵππος παρὰ φύσιν.* Ἢ *ἔλαττον, οὐ μὴν παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἐκεῖνό πως καὶ ἐξ ἀρχῆς ἵππος ἢ κύων.* Καὶ *εἰ μὲν ἕξει, ποιεῖ τὸ κάλλιον, εἰ δὲ μή, ὃ δύναται, ἥ γε ποιεῖν προσταχθεῖσα· οἷα καὶ οἱ πολλὰ εἴδη ποιεῖν εἰδότες δημιουργοί, εἶτα τοῦτο ποιοῦντες, ἢ ὃ προσετάχθησαν, ἢ ὃ ἡ ὕλη ἐθέλει τῇ ἐπιτηδειότητι.* Τί *γὰρ κωλύει τὴν μὲν δύναμιν τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς προϋπογράφειν, ἅτε λόγον πάντα οὖσαν, πρὶν καὶ παρ' αὐτῆς ἥκειν τὰς ψυχικὰς*

δυνάμεις, καὶ τὴν προϋπογραφὴν οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην εἶναι, ἤδη δὲ τοῖς τοιούτοις ἴχνεσιν ἐπακολουθοῦσαν τὴν ἐξεργαζομένην ψυχὴν κατὰ μέρη τὰ ἴχνη διαρθροῦσαν ποιῆσαι καὶ γενέσθαι ἑκάστην τοῦτο, ᾧ προσῆλθε σχηματίσασα ἑαυτήν, ὥσπερ τὸν ἐν ὀρχήσει πρὸς τὸ δοθὲν αὐτῷ δρᾶμα; Ἀλλὰ γὰρ ἐπισπόμενοι τῷ ἐφεξῆς εἰς τοῦτο ἥκομεν. Ἦν δὲ ἡμῖν ὁ λόγος, τὸ αἰσθητικὸν ὅπως τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῶς οὐκ ἐκεῖνα πρὸς γένεσιν βλέπει· καὶ ἡμῖν ἐφαίνετο καὶ ὁ λόγος ἐδείκνυεν οὐκ ἐκεῖνα πρὸς τὰ τῇδε βλέπειν, ἀλλὰ ταῦτα εἰς ἐκεῖνα ἀνηρτῆσθαι καὶ μιμεῖσθαι ἐκεῖνα, καὶ τοῦτον τὸν ἄνθρωπον παρ᾽ ἐκείνου ἔχοντα τὰς δυνάμεις πρὸς ἐκεῖνα, καὶ συνεζεῦχθαι ταῦτα τὰ αἰσθητὰ τούτῳ, ἐκεῖνα δ᾽ ἐκείνῳ· ἐκεῖνα γὰρ τὰ αἰσθητά, ἃ οὕτως ὠνομάσαμεν, ὅτι ἀσώματα, ἄλλον δὲ τρόπον ἐν ἀντιλήψει, καὶ τήνδε τὴν αἴσθησιν ἀμυδροτέραν οὖσαν τῆς ἐκεῖ ἀντιλήψεως, ἣν ὠνομάζομεν αἴσθησιν, ὅτι σωμάτων ἦν, ἐναργεστέραν εἶναι. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῦτον αἰσθητικόν, ὅτι ἐλαττόνως καὶ ἐλαττόνων ἀντιληπτικὸς εἰκόνων ἐκείνων· ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

8. Ἀλλὰ τὸ μὲν αἰσθητικὸν οὕτως. Τὸ δὲ «ἵππος» ὅλως καὶ ἕκαστον τῶν ζῴων ἐκεῖ πῶς οὐ πρὸς τὰ ἐνταῦθα ἐθέλει βλέπειν; Ἀλλ᾽ εἰ μέν, ἵνα ἐνταῦθα ἵππος γένοιτο ἢ ἄλλο τι ζῷον, ἐξεῦρε νόησιν ἵππου; Καίτοι πῶς οἷόν τε ἦν βουλόμενον ἵππον ποιῆσαι νοῆσαι ἵππον; Ἤδη γὰρ δῆλον ὅτι ὑπῆρχεν ἵππου νόησις, εἴπερ ἠβουλήθη ἵππον ποιῆσαι· ὥστε οὐκ ἔστιν, ἵνα ποιήσῃ, νοῆσαι, ἀλλὰ πρότερον εἶναι τὸν μὴ γενόμενον ἵππον πρὸ τοῦ μετὰ ταῦτα ἐσομένου. Εἰ οὖν πρὸ τῆς γενέσεως ἦν καὶ οὐχ, ἵνα γένηται, ἐνοήθη, οὐ πρὸς τὰ

τῇδε βλέπων εἶχε παρ' ἑαυτῷ ὃς εἶχε τὸν ἐκεῖ ἵππον, οὐδ' ἵνα τὰ τῇδε ποιήσῃ, εἶχε τοῦτόν τε καὶ τὰ ἄλλα, ἀλλὰ ἦν μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ ἐπηκολούθει ἐξ ἀνάγκης ἐκείνοις· οὐ γὰρ ἦν στῆναι μέχρι τῶν ἐκεῖ. Τίς γὰρ ἂν ἔστησε δύναμιν μένειν τε καὶ προϊέναι δυναμένην; Ἀλλὰ διὰ τί ἐκεῖ ζῷα ταῦτα; Τί γὰρ ἐν θεῷ ταῦτα; Τὰ μὲν γὰρ λογικὰ ἔστω· ἀλόγων δὲ τοσοῦτον πλῆθος τί τὸ σεμνὸν ἔχει; Τί δὲ οὐ τοὐναντίον; Ὅτι μὲν οὖν πολλὰ δεῖ τοῦτο τὸ ἓν εἶναι ὂν μετὰ τὸ πάντῃ ἕν, δῆλον· ἢ οὐκ ἂν ἦν μετ' ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐκεῖνο. Μετ' ἐκεῖνο δὲ ὂν ὑπὲρ μὲν ἐκεῖνο πρὸς τὸ μᾶλλον ἓν γενέσθαι οὐκ ἦν, ἐλλεῖπον δ' ἐκείνου· τοῦ δ' ἀρίστου ὄντος ἑνὸς ἔδει πλέον ἢ ἓν εἶναι· τὸ γὰρ πλῆθος ἐν ἐλλείψει. Τί οὖν κωλύει δυάδα εἶναι; Ἢ ἑκάτερον τῶν ἐν τῇ δυάδι οὐχ οἷόν τε ἦν ἓν παντελῶς εἶναι, ἀλλὰ πάλιν αὖ δύο τοὐλάχιστον εἶναι, καὶ ἐκείνων αὖ ὡσαύτως· εἶτα καὶ κίνησις ἦν ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ καὶ στάσις, ἦν δὲ καὶ νοῦς, καὶ ζωὴν ἦν ἐν αὐτῇ· καὶ τέλεος νοῦς καὶ ζωὴ τελεία. Ἦν τοίνυν οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς καὶ πάντας τοὺς καθ' ἕκαστα νοῦς ἔχων καὶ τοσοῦτος ὅσοι πάντες, καὶ πλείων· καὶ ἔζη οὐχ ὡς ψυχὴ μία, ἀλλ' ὡς πᾶσαι, καὶ πλείων, δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν ψυχὰς ἑκάστας ἔχων, καὶ ζῷον παντελὲς ἦν, οὐκ ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ μόνον ἔχων· μόνον γὰρ ἄνθρωπος ἐνταῦθα ἦν.

9. Ἀλλ' ἔστω, φήσει τις, τὰ τίμια τῶν ζῴων· πῶς αὖ τὰ εὐτελῆ καὶ τὰ ἄλογα ἦν; Τὸ εὐτελὲς δηλονότι τῷ ἀλόγῳ ἔχοντα, εἰ τῷ λογικῷ τὸ τίμιον· καὶ εἰ τῷ νοερῷ τὸ τίμιον, τῷ ἀνοήτῳ τὸ ἐναντίον. Καίτοι πῶς ἀνόητον ἢ ἄλογον ἐκείνου ὄντος ἐν ᾧ ἕκαστα ἢ ἐξ οὗ; Πρὸ δὴ τῶν περὶ ταῦτα καὶ πρὸς ταῦτα λεχθησομένων λάβωμεν, ὡς ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐνταῦθα οὐ τοιοῦτός ἐστιν, οἷος ἐκεῖνος, ὥστε καὶ τὰ ἄλλα

ζῷα οὐχ οἷα τὰ ἐνταῦθα κἀκεῖ, ἀλλὰ μειζόνως δεῖ ἐκεῖνα λαμβάνειν· εἶτα οὔτε τὸ λογικὸν ἐκεῖ· ὧδε γὰρ ἴσως λογικός, ἐκεῖ δὲ ὁ πρὸ τοῦ λογίζεσθαι. Διὰ τί οὖν ἐνταῦθα λογίζεται οὗτος, τὰ δ᾽ ἄλλα οὔ; Ἢ διαφόρου ὄντος ἐκεῖ τοῦ νοεῖν ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις, διάφορον καὶ τὸ λογίζεσθαι· ἔνι γάρ πως καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις πολλὰ διανοίας ἔργα. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐπίσης λογικά; Διὰ τί δὲ ἄνθρωποι πρὸς ἀλλήλους οὐκ ἐπίσης; Δεῖ δὲ ἐνθυμεῖσθαι, ὡς τὰς πολλὰς ζωὰς οἷον κινήσεις οὔσας καὶ τὰς πολλὰς νοήσεις οὐκ ἐχρῆν τὰς αὐτὰς εἶναι, ἀλλὰ καὶ ζωὰς διαφόρους καὶ νοήσεις ὡσαύτως· τὰς δὲ διαφοράς πως φωτεινοτέρας καὶ ἐναργεστέρας, κατὰ τὸ ἐγγὺς δὲ τῶν πρώτων πρώτας καὶ δευτέρας καὶ τρίτας. Διόπερ τῶν νοήσεων αἱ μὲν θεοί, αἱ δὲ δεύτερόν τι γένος, ἐν ᾧ τὸ λογικὸν ἐπίκλην ἐνταῦθα, ἑξῆς δ᾽ ἀπὸ τούτων τὸ ἄλογον κληθέν. Ἐκεῖ δὲ καὶ τὸ ἄλογον λεγόμενον λόγος ἦν, καὶ τὸ ἄνουν νοῦς ἦν, ἐπεὶ καὶ ὁ νοῶν ἵππον νοῦς ἐστι, καὶ ἡ νόησις ἵππου νοῦς ἦν. Ἀλλ᾽ εἰ μὲν νόησις μόνον, ἄτοπον οὐδὲν τὴν νόησιν αὐτὴν νόησιν οὖσαν ἀνοήτου εἶναι· νῦν δ᾽ εἰ ταὐτὸν ἡ νόησις τῷ πράγματι, πῶς ἡ μὲν νόησις, ἀνόητον δὲ τὸ πρᾶγμα; οὕτω γὰρ ἂν νοῦς ἀνόητον ἑαυτὸν ποιοῖ. Ἢ οὐκ ἀνόητον, ἀλλὰ νοῦς τοιόσδε· ζωὴ γὰρ τοιάδε. Ὡς γὰρ ἡτισοῦν ζωὴ οὐκ ἀπήλλακται τοῦ εἶναι ζωή, οὕτως οὐδὲ νοῦς τοιόσδε ἀπήλλακται τοῦ εἶναι νοῦς· ἐπεὶ οὐδὲ ὁ νοῦς ὁ κατὰ ὁτιοῦν ζῷον ἀπήλλακται αὖ τοῦ νοῦς εἶναι πάντων, οἷον καὶ ἀνθρώπου, εἴπερ ἕκαστον μέρος, ὅ τι ἂν λάβῃς, πάντα ἀλλ᾽ ἴσως ἄλλως. Ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ ἐκεῖνο, δύναται δὲ πάντα· λαμβάνομεν δὲ καθ᾽ ἕκαστον τὸ ἐνεργείᾳ· τὸ δ᾽ ἐνεργείᾳ ἔσχατον, ὥστε τοῦδε τοῦ νοῦ τὸ ἔσχατον ἵππον εἶναι, καὶ ᾗ ἔληξε προϊὼν ἀεὶ εἰς

ἐλάττω ζωήν, ἵππον εἶναι, ἄλλον δὲ κατωτέρω λῆξαι. Ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις καταλείπουσιν ἀεὶ εἰς τὸ ἄνω· προϊασι δέ τι ἀφιεῖσαι καὶ ἐν τῷ ἀφεῖναι δὲ ἄλλα ἄλλαι διὰ τὸ ἐνδεὲς τοῦ ζῴου τοῦ φανέντος ἐκ τοῦ ἐλλείποντος ἕτερον ἐξευροῦσαι προσθεῖναι· οἷον ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἔτι τὸ ἱκανὸν εἰς ζωήν, ἀνεφάνη ὄνυξ καὶ τὸ γαμψώνυχον ἢ τὸ καρχαρόδον ἢ κέρατος φύσις· ὥστε, ᾗ κατῆλθεν ὁ νοῦς, ταύτῃ πάλιν αὖ τῷ αὐτάρκει τῆς φύσεως ἀνακύψαι καὶ εὑρεῖν ἐν αὐτῷ τοῦ ἐλλείποντος κειμένην ἴασιν.

10. Ἀλλὰ πῶς ἐκεῖ ἐνέλειπε; Τί γὰρ κέρατα ἐκεῖ πρὸς ἄμυναν; Ἢ πρὸς τὸ αὔταρκες ὡς ζῴου καὶ τὸ τέλεον. Ὡς γὰρ ζῷον ἔδει τέλεον εἶναι, καὶ ὡς νοῦν δὲ τέλεον, καὶ ὡς ζωὴν δὲ τέλεον· ὥστε, εἰ μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τοῦτο. Καὶ ἡ διαφορὰ τῷ ἄλλο ἀντὶ ἄλλου, ἵνα ἐκ πάντων μὲν τὸ τελειότατον ζῷον καὶ ὁ τέλειος νοῦς καὶ ἡ τελειοτάτη ζωή, ἕκαστον δὲ ὡς ἕκαστον τέλειον. Καὶ μήν, εἰ ἐκ πολλῶν, δεῖ εἶναι αὖ ἕν· ἢ οὐχ οἷόν τε ἐκ πολλῶν μὲν εἶναι, τῶν αὐτῶν δὲ πάντων· ἢ αὔταρκες ἦν ἂν ἕν. Δεῖ τοίνυν ἐξ ἑτέρων ἀεὶ κατ᾿ εἶδος, ὥσπερ καὶ πᾶν σύνθετον, καὶ σῳζομένων ἑκάστων, οἷαι καὶ αἱ μορφαὶ καὶ οἱ λόγοι. Αἵ τε γὰρ μορφαί, οἷον ἀνθρώπου, ἐξ ὅσων διαφορῶν, καίτοι τὸ ἐπὶ πᾶσιν ἕν. Καὶ βελτίω καὶ χείρω ἀλλήλων, ὀφθαλμὸς καὶ δάκτυλος, ἀλλ᾿ ἑνός· καὶ οὐ χεῖρον τὸ πᾶν, ἀλλ᾿ ὅτι οὕτω, βέλτιον· καὶ ὁ λόγος δὲ ζῷον καὶ ἄλλο τι, ὃ μὴ ταὐτὸν τῷ «ζῷον». Καὶ ἀρετὴ δὲ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἴδιον καὶ τὸ ὅλον καλὸν ἀδιαφόρου τοῦ κοινοῦ ὄντος.

11. Λέγεται δὲ οὐδ᾿ ὁ οὐρανός καὶ πολλὰ δὲ φαίνεται οὐκ ἀτιμάσαι τὴν τῶν ζῴων πάντων φύσιν, ἐπεὶ καὶ τόδε τὸ πᾶν πάντα ἔχει. Πόθεν οὖν ἔχει; Πάντα οὖν ἔχει ὅσα

ἐνταῦθα τἀκεῖ; Ἢ ὅσα λόγῳ πεποίηται καὶ κατ᾿ εἶδος. Ἀλλ᾿ ὅταν πῦρ ἔχῃ, καὶ ὕδωρ ἔχει, ἔχει δὲ πάντως καὶ φυτά. Πῶς οὖν τὰ φυτὰ ἐκεῖ; Καὶ πῶς πῦρ ζῇ; Καὶ πῶς γῆ; Ἢ γὰρ ζῇ ἢ οἷον νεκρὰ ἔσται ἐκεῖ, ὥστε μὴ πᾶν τὸ ἐκεῖ ζῆν. Καὶ τί ὅλως ἐστὶν ἐκεῖ καὶ ταῦτα; Τὰ μὲν οὖν φυτὰ δύναιτ᾿ ἂν τῷ λόγῳ συναρμόσαι· ἐπεὶ καὶ τὸ τῆδε φυτὸν λόγος ἐστὶν ἐν ζωῇ κείμενος. Εἰ δὴ ὁ ἔνυλος λόγος ὁ τοῦ φυτοῦ, καθ᾿ ὃν τὸ φυτόν ἐστι, ζωή τις ἐστὶ τοιάδε καὶ ψυχή τις, καὶ ὁ λόγος ἕν τι, ἤτοι τὸ πρῶτον φυτόν ἐστιν οὗτος ἢ οὔ, ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ φυτὸν τὸ πρῶτον, ἀφ᾿ οὗ καὶ τοῦτο. Καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕν, ταῦτα δὲ πολλὰ καὶ ἀφ᾿ ἑνὸς ἐξ ἀνάγκης. Εἰ δὴ τοῦτο, δεῖ πολὺ πρότερον ἐκεῖνο ζῆν καὶ αὐτὸ τοῦτο φυτὸν εἶναι, ἀπ᾿ ἐκείνου δὲ ταῦτα δευτέρως καὶ τρίτως καὶ κατ᾿ ἴχνος ἐκείνου ζῆν. Γῆ δὲ πῶς; Καὶ τί τὸ γῇ εἶναι; Καὶ τίς ἡ ἐκεῖ γῆ τὸ ζῆν ἔχουσα; Ἢ πρότερον τίς αὕτη; Τοῦτο δ᾿ ἐστὶ τί τὸ εἶναι ταύτῃ; Δεῖ δὴ μορφήν τινα εἶναι καὶ ἐνταῦθα καὶ λόγον. Ἐκεῖ μὲν οὖν ἐπὶ τοῦ φυτοῦ ἔζῃ καὶ ὁ τῆδε αὐτοῦ λόγος. Ἆρ᾿ οὖν καὶ ἐν τῇδε τῇ γῇ; Ἢ εἰ λάβοιμεν τὰ μάλιστα γήινα γεννώμενα καὶ πλαττόμενα ἐν αὐτῇ, εὕροιμεν ἂν καὶ ἐνταῦθα τὴν γῆς φύσιν. Λίθων τοίνυν αὐξήσεις τε καὶ πλάσεις καὶ ὀρῶν ἀναφυομένων ἔνδον μορφώσεις πάντως που λόγου ἐμψύχου δημιουργοῦντος ἔνδοθεν καὶ εἰδοποιοῦντος χρὴ νομίζειν γίνεσθαι· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἶδος τῆς γῆς τὸ ποιοῦν, ὥσπερ ἐν τοῖς δένδροις τὴν λεγομένην φύσιν, τῷ δὲ ξύλῳ τοῦ δένδρου ἀνάλογον τὴν λεγομένην εἶναι γῆν, καὶ ἀποτμηθέντα τὸν λίθον οὕτως ἔχειν, ὡς εἰ ἐκ τοῦ δένδρου τι κοπείη, μὴ παθόντος δὲ τούτου, ἀλλ᾿ ἔτι συνηρτημένου, ὡς τὸ μὴ κοπὲν ἐκ τοῦ ζῶντος φυτοῦ. Τὴν δημιουργοῦσαν ἐγκαθημένην τῇ γῇ φύσιν ζωὴν ἐν λόγῳ

ἀνευρόντες πιστοίμεθα ἂν τὸ ἐντεῦθεν ῥαδίως τὴν ἐκεῖ γῆν πολὺ πρότερον ζῶσαν εἶναι καὶ ζωὴν ἔλλογον γῆς, αὐτογῆν καὶ πρώτως γῆν, ἀφ᾽ ἧς καὶ ἡ ἐνταῦθα γῆ. Εἰ δὲ καὶ τὸ πῦρ λόγος τις ἐν ὕλῃ ἐστὶ καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα καὶ οὐκ ἐκ τοῦ αὐτομάτου πῦρ πόθεν γάρ; οὐ γὰρ ἐκ παρατρίψεως, ὡς ἄν τις οἰηθείη· ἤδη γὰρ ὄντος ἐν τῷ παντὶ πυρὸς ἡ παράτριψις ἐχόντων τῶν παρατριβομένων σωμάτων· οὐδὲ γὰρ ἡ ὕλη οὕτως δυνάμει, ὥστε παρ᾽ αὐτῆς εἰ δὴ κατὰ λόγον δεῖ τὸ ποιοῦν εἶναι ὡς μορφοῦν, τί ἂν εἴη; ἢ ψυχὴ ποιεῖν πῦρ δυναμένη· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ ζωὴ καὶ λόγος, ἓν καὶ ταὐτὸ ἄμφω. Διὸ καὶ Πλάτων ἐν ἑκάστῳ τούτων ψυχήν φησιν εἶναι οὐκ ἄλλως ἢ ὡς ποιοῦσαν τοῦτο δὴ τὸ αἰσθητὸν πῦρ. Ἔστιν οὖν καὶ τὸ ἐνταῦθα ποιοῦν πῦρ ζωή τις πυρίνη, ἀληθέστερον πῦρ. Τὸ ἄρα ἐπέκεινα πῦρ μᾶλλον ὂν πῦρ μᾶλλον ἂν εἴη ἐν ζωῇ· ζῇ ἄρα καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ. Ὁ δ᾽ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὕδατός τε καὶ ἀέρος. Ἀλλὰ διὰ τί οὐκ ἔμψυχα καὶ ταῦτα ὥσπερ ἡ γῆ; Ὅτι μὲν οὖν καὶ ταῦτα ἐν ζῴῳ τῷ παντί, δῆλόν που, καὶ ὅτι μέρη ζῴου· οὐ φαίνεται δὲ ζωὴ ἐν αὐτοῖς, ὥσπερ οὐδ᾽ ἐπὶ τῆς γῆς· συλλογίζεσθαι δὲ ἦν κἀκεῖ καὶ ἐκ τῶν γινομένων ἐν αὐτῇ· ἀλλὰ γίνεται καὶ ἐν πυρὶ ζῷα, καὶ ἐν ὕδατι δὲ φανερώτερον· καὶ ἀέρινοι δὲ ζῴων συστάσεις. Γινόμενον δὲ τὸ πῦρ ἕκαστον καὶ ταχὺ σβεννύμενον τὴν ἐν τῷ ὅλῳ ψυχὴν παρέρχεται εἴς τε ὄγκον οὐ γεγένηται μένον, ἵν᾽ ἔδειξε τὴν ἐν αὐτῷ ψυχήν· ἀήρ τε καὶ ὕδωρ ὡσαύτως· ἐπεί, εἰ παγείη πως κατὰ φύσιν, δείξειεν ἄν· ἀλλ᾽ ὅτι ἔδει εἶναι κεχυμένα, ἣν ἔχει οὐ δείκνυσι. Καὶ κινδυνεύει ὅμοιον εἶναι οἷον τὸ ἐπὶ τῶν ὑγρῶν τῶν ἐν ἡμῖν, οἷον αἵματος· ἡ μὲν γὰρ σὰρξ ἔχειν δοκεῖ καὶ ὅ τι ἂν σὰρξ γένηται ἐκ τοῦ αἵματος, τὸ δ᾽ αἷμα αἴσθησιν οὐ παρεχόμενον

ἔχειν οὐ δοκεῖ καίτοι ἀνάγκη ἐνεῖναι καὶ ἐν αὐτῷ ἐπεὶ καὶ οὐδέν ἐστι βίαιον γινόμενον περὶ αὐτό. Ἀλλ' ἕτοιμόν ἐστι διεστάναι τῆς ἐνυπαρχούσης ψυχῆς, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν στοιχείων τῶν τριῶν δεῖ νομίζειν εἶναι· ἐπεὶ καὶ ὅσα ἐξ ἀέρος συστάντος μᾶλλον ζῷα, ἔχει τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι εἰς τὸ παθεῖν. Ὥσπερ δὲ ὁ ἀὴρ τὸ φῶς ἀτενὲς ὂν καὶ μένον, ἕως μένει, αὐτὸς παρέρχεται, τοῦτον τὸν τρόπον πάρεισι καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ κύκλῳ καὶ οὐ πάρεισι· καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως.

12. Ἀλλὰ πάλιν ὧδε λέγωμεν· ἐπεὶ γάρ φαμεν πρὸς οἷον παράδειγμα ἐκείνου τόδε τὸ πᾶν εἶναι, δεῖ κἀκεῖ πρότερον τὸ πᾶν ζῷον εἶναι καί, εἰ παντελὲς τὸ εἶναι αὐτῷ, πάντα εἶναι. Καὶ οὐρανὸν δὴ ἐκεῖ ζῷον εἶναι, καὶ οὐκ ἔρημον τοίνυν ἄστρων τῶν ἐνταῦθα τοῦτο λεγομένων οὐρανόν, καὶ τὸ οὐρανῷ εἶναι τοῦτο. Ἔστι δ' ἐκεῖ δηλονότι καὶ γῆ οὐκ ἔρημος, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἐζωωμένη, καὶ ἔστιν ἐν αὐτῇ ζῷα ξύμπαντα, ὅσα πεζὰ καὶ χερσαῖα λέγεται ἐνταῦθα, καὶ φυτὰ δηλονότι ἐν τῷ ζῆν ἱδρυμένα· καὶ θάλασσα δέ ἐστιν ἐκεῖ, καὶ πᾶν ὕδωρ ἐν ῥοῇ καὶ ζωῇ μενούσῃ, καὶ τὰ ἐν ὕδατι ζῷα πάντα, ἀέρος τε φύσις τοῦ ἐκεῖ παντὸς μοῖρα, καὶ ζῷα ἀέρια ἐν αὐτῷ ἀνάλογον αὐτῷ τῷ ἀέρι. Τὰ γὰρ ἐν ζῶντι πῶς ἂν οὐ ζῶντα, ὅπου δὴ καὶ ἐνταῦθα; Πῶς οὖν οὐ πᾶν ζῷον ἐξ ἀνάγκης ἐκεῖ; Ὡς γὰρ ἕκαστον τῶν μεγάλων μερῶν ἐστιν, ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἔχει καὶ ἡ τῶν ζῴων ἐν αὐτοῖς φύσις. Ὅπως οὖν ἔχει καὶ ἔστιν ἐκεῖ οὐρανός, οὕτω καὶ ἔχει καὶ ἔστιν ἐκεῖ τὰ ἐν οὐρανῷ ζῷα πάντα, καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι· ἢ οὐδ' ἐκεῖνα ἔσται. Ὁ οὖν ζητῶν πόθεν ζῷα, ζητεῖ πόθεν οὐρανὸς ἐκεῖ· τοῦτο δ' ἐστὶ ζητεῖν πόθεν ζῷον, τοῦτο δὲ ταὐτὸν πόθεν ζωὴ καὶ ζωὴ πᾶσα καὶ ψυχὴ πᾶσα καὶ νοῦς ὁ ξύμπας, μηδεμιᾶς ἐκεῖ πενίας μηδ' ἀπορίας

οὔσης, ἀλλὰ πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἷον ζεόντων. Ἔστι δ' αὐτῶν ἡ οἷον ῥοὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἷον ἑνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς, ἀλλὰ οἷον εἴ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἐν αὐτῇ ἔχουσα καὶ σῴζουσα τὰς ποιότητας, γλυκύτητος μετὰ εὐωδίας, καὶ ὁμοῦ οἰνώδης ποιότης καὶ χυλῶν ἁπάντων δυνάμεις καὶ χρωμάτων ὄψεις καὶ ὅσα ἁφαὶ γινώσκουσιν· ἔστωσαν δὲ καὶ ὅσα ἀκοαὶ ἀκούουσι, πάντα μέλη καὶ ῥυθμὸς πᾶς.

13. Ἔστι γὰρ οὔτε νοῦς ἁπλοῦν, οὔτε ἡ ἐξ αὐτοῦ ψυχή, ἀλλὰ ποικίλα πάντα ὅσῳ ἁπλᾶ, τοῦτο δὲ ὅσῳ μὴ σύνθετα καὶ ὅσῳ ἀρχαὶ καὶ ὅσῳ ἐνέργειαι. Τοῦ μὲν γὰρ ἐσχάτου ἡ ἐνέργεια ὡς ἂν λήγουσα ἁπλῆ, τοῦ δὲ πρώτου πᾶσαι· νοῦς τε κινούμενος κινεῖται μὲν ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὅμοια ἀεί, οὐ μέντοι ταὐτὸν καὶ ἕν τι ἐν μέρει, ἀλλὰ πάντα· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν μέρει αὖ οὐχ ἕν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄπειρον διαιρούμενον. Ἀπὸ τίνος δέ φαμεν ἂν καὶ πάντως ἐπὶ τί ὡς ἔσχατον; Τὸ δὲ μεταξὺ πᾶν ἆρα ὥσπερ γραμμή, ἢ ὥσπερ ἕτερον σῶμα ὁμοιομερές τι καὶ ἀποίκιλον; Ἀλλὰ τί τὸ σεμνόν; Εἰ γὰρ μηδεμίαν ἔχει ἐξαλλαγὴν μηδέ τις ἐξεγείρει αὐτὸ εἰς τὸ ζῆν ἑτερότης, οὐδ' ἂν ἐνέργεια εἴη· οὐδὲν γὰρ ἂν ἡ τοιαύτη κατάστασις μὴ ἐνεργείας διαφέροι. Κἂν κίνησις δὲ ᾖ τοιαύτη, οὐ πανταχῶς, μοναχῶς δ' ἂν εἴη ζωή· δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ οὐδὲν μὴ ζῆν. Ἐπὶ πάντα οὖν κινεῖσθαι δεῖ, μᾶλλον δὲ κεκινῆσθαι. Ἁπλοῦν δὴ εἰ κινοῖτο, ἐκεῖνο μόνον ἔχει· καὶ ἢ αὐτὸ καὶ οὐ προὔβη εἰς οὐδέν, ἢ εἰ προὔβη, ἄλλο μένον· ὥστε δύο· καὶ εἰ ταὐτὸν τοῦτο ἐκείνῳ, μένει ἓν καὶ οὐ προελήλυθεν, εἰ δ' ἕτερον, προῆλθε μετὰ ἑτερότητος καὶ ἐποίησεν ἐκ ταὐτοῦ τινος καὶ ἑτέρου τρίτον ἕν. Γενόμενον δὴ ἐκ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου τὸ

γενόμενον φύσιν ἔχει ταὐτὸν καὶ ἕτερον εἶναι· ἕτερον δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πᾶν ἕτερον· καὶ γὰρ τὸ ταὐτὸν αὐτοῦ πᾶν. Π*ᾶν δὲ ταὐτὸν ὂν καὶ πᾶν ἕτερον οὐκ ἔστιν ὅ τι ἀπολείπει τῶν ἑτέρων.* Φ*ύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι.* Ε*ἰ μὲν οὖν ἔστι πρὸ αὐτοῦ τὰ ἕτερα πάντα, ἤδη πάσχοι ἂν ὑπ᾽ αὐτῶν· εἰ δὲ μὴ ἔστιν, οὗτος τὰ πάντα ἐγέννα, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα ἦν.* Ο*ὐκ ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα εἶναι μὴ νοῦ ἐνεργήσαντος, ἐνεργήσαντος δὲ ἀεὶ ἄλλο μετ᾽ ἄλλο καὶ οἷον πλανηθέντος πᾶσαν πλάνην καὶ ἐν αὐτῷ πλανηθέντος, οἷα νοῦς ἐν αὐτῷ ὁ ἀληθινὸς πέφυκε πλανᾶσθαι· πέφυκε δ᾽ ἐν οὐσίαις πλανᾶσθαι συνθεουσῶν τῶν οὐσιῶν ταῖς αὐτοῦ πλάναις.* Π*ανταχοῦ δ᾽ αὐτός ἐστι· μένουσαν οὖν ἔχει τὴν πλάνην.* Ἡ *δὲ πλάνη αὐτῷ ἐν τῷ τῆς ἀληθείας πεδίῳ, οὗ οὐκ ἐκβαίνει.* Ἔ*χει δὲ καταλαβὼν πᾶν καὶ αὐτῷ ποιήσας εἰς τὸ κινεῖσθαι οἷον τόπον, καὶ ὁ τόπος ὁ αὐτὸς τῷ οὗ τόπος.* Π*οικίλον δέ ἐστι τὸ πεδίον τοῦτο, ἵνα καὶ διεξίοι· εἰ δὲ μὴ κατὰ πᾶν καὶ ἀεὶ ποικίλον, καθόσον μὴ ποικίλον, ἕστηκεν.* Ε*ἰ δ᾽ ἕστηκεν, οὐ νοεῖ· ὥστε καί, εἰ ἔστη, οὐ νενόηκεν· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ᾽ ἔστιν.* Ἔ*στιν οὖν νόησις· ἡ δὲ κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσίαν πᾶσαν, καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις πᾶσα ζωὴν περιλαβοῦσα πᾶσαν, καὶ μετ᾽ ἄλλο ἀεὶ ἄλλο, καὶ ὅ τι αὐτοῦ ταὐτόν, καὶ ἄλλο, καὶ διαιροῦντι ἀεὶ τὸ ἄλλο ἀναφαίνεται.* Π*ᾶσα δὲ διὰ ζωῆς ἡ πορεία καὶ διὰ ζῴων πᾶσα, ὥσπερ καὶ τῷ διὰ γῆς ἰόντι πάντα, ἃ διέξεισι, γῆ, κἂν διαφορὰς ἔχῃ ἡ γῆ.* Κ*αὶ ἐκεῖ ἡ μὲν ζωή, δι᾽ ἧς, ἡ αὐτή, ὅτι δὲ ἀεὶ ἄλλη, οὐχ ἡ αὐτή.* Ἀ*εὶ δ᾽ ἔχων τὴν αὐτὴν διὰ τῶν οὐκ αὐτῶν διέξοδον, ὅτι μὴ ἀμείβει, ἀλλὰ σύνεστι τοῖς ἄλλοις τὸ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτά· ἐὰν γὰρ μὴ περὶ τὰ ἄλλα τὰ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτά, ἀργεῖ πάντῃ καὶ τὸ*

ἐνεργείᾳ καὶ ἡ ἐνέργεια οὐδαμοῦ. Ἔστι δὲ καὶ τὰ ἄλλα αὐτός, ὥστε πᾶς αὐτός. Καὶ εἴπερ αὐτός, πᾶς, εἰ δὲ μή, οὐκ αὐτός. Εἰ δὲ πᾶς αὐτὸς καὶ πᾶς, ὅτι τὰ πάντα, καὶ οὐδέν ἐστιν, ὅ τι μὴ συντελεῖ εἰς τὰ πάντα, οὐδέν ἐστιν αὐτοῦ, ὅ τι μὴ ἄλλο, ἵνα ἄλλο ὂν καὶ τοῦτο συντελῇ. Εἰ γὰρ μὴ ἄλλο, ἀλλὰ ἄλλῳ ταὐτόν, ἐλαττώσει αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ἰδίαν οὐ παρεχόμενον εἰς συντέλειαν αὐτοῦ φύσιν.

14. Ἔστι δὲ καὶ παραδείγμασι νοεροῖς χρώμενον εἰδέναι οἷόν ἐστι νοῦς, ὡς οὐκ ἀνέχεται οἷον κατὰ μονάδα μὴ ἄλλος εἶναι. Τίνα γὰρ καὶ βούλει εἰς παράδειγμα λαβεῖν λόγον εἴτε φυτοῦ εἴτε ζῴου; Εἰ γὰρ ἕν τι καὶ μὴ ἓν τοῦτο ποικίλον, οὔτ᾽ ἂν λόγος εἴη, τό τε γενόμενον ὕλη ἂν εἴη τοῦ λόγου μὴ πάντα γενομένου εἰς τὸ πανταχοῦ τῆς ὕλης ἐμπεσόντα μηδὲν αὐτῆς ἐᾶσαι τὸ αὐτὸ εἶναι. Οἷον πρόσωπον οὐκ ὄγκος εἷς, ἀλλὰ καὶ ῥῖνες καὶ ὀφθαλμοί· καὶ ἡ ῥὶς οὐχὶ οὖσα ἕν, ἀλλ᾽ ἕτερον, τὸ δ᾽ ἕτερον αὖ πάλιν αὐτῆς, εἰ ἔμελλε ῥὶς εἶναι· ἓν γάρ τι ἁπλῶς οὖσα ὄγκος ἂν ἦν μόνον. Καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἐν νῷ, ὅτι ἂν ὡς ἓν πολλά, οὐχ ὡς ὄγκος εἷς, ἀλλ᾽ ὡς λόγος πολὺς ἐν αὐτῷ, ἐν ἑνὶ σχήματι νοῦ οἷον περιγραφῇ ἔχων περιγραφὰς ἐντὸς καὶ σχηματισμοὺς αὖ ἐντὸς καὶ δυνάμεις καὶ νοήσεις καὶ τὴν διαίρεσιν μὴ κατ᾽ εὐθύ, ἀλλ᾽ εἰς τὸ ἐντὸς ἀεί, οἷον τοῦ παντὸς ζῴου ἐμπεριεχομένας ζῴων φύσεις, καὶ πάλιν αὖ ἄλλας ἐπὶ τὰ μικρότερα τῶν ζῴων καὶ εἰς τὰς ἐλάττους δυνάμεις, ὅπου στήσεται εἰς εἶδος ἄτομον. Ἡ δὲ διαίρεσις ἔγκειται οὐ συγκεχυμένων, καίτοι εἰς ἓν ὄντων, ἀλλ᾽ ἔστιν ἡ λεγομένη ἐν τῷ παντὶ φιλία τοῦτο, οὐχ ἡ ἐν τῷδε τῷ παντί· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἐκ διεστηκότων οὖσα φίλη· ἡ δὲ ἀληθὴς πάντα ἓν εἶναι καὶ μήποτε διακριθῆναι. Διακρίνεσθαι δέ φησι τὸ ἐν τῷδε τῷ οὐρανῷ.

15. Ταύτην οὖν τὴν ζωὴν τὴν πολλὴν καὶ πᾶσαν καὶ πρώτην καὶ μίαν τίς ἰδὼν οὐκ ἐν ταύτῃ εἶναι ἀσπάζεται τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀτιμάσας; Σκότος γὰρ αἱ ἄλλαι αἱ κάτω καὶ σμικραὶ καὶ ἀμυδραὶ καὶ ἀτελεῖς καὶ οὐ καθαραὶ καὶ τὰς καθαρὰς μολύνουσαι. Κἂν εἰς αὐτὰς ἴδῃς, οὐκέτι τὰς καθαρὰς οὔτε ὁρᾷς οὔτε ζῇς ἐκείνας τὰς πάσας ὁμοῦ, ἐν αἷς οὐδέν ἐστιν ὅ τι μὴ ζῇ καὶ καθαρῶς ζῇ κακὸν οὐδὲν ἔχον. Τὰ γὰρ κακὰ ἐνταῦθα, ὅτι ἴχνος ζωῆς καὶ νοῦ ἴχνος· ἐκεῖ δὲ τὸ ἀρχέτυπον τὸ ἀγαθοειδές φησιν, ὅτι ἐν τοῖς εἴδεσι τὸ ἀγαθὸν ἔχει. Τὸ μὲν γάρ ἐστιν ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαθός ἐστιν ἐν τῷ θεωρεῖν τὸ ζῆν ἔχων· θεωρεῖ δὲ ἀγαθοειδῆ ὄντα τὰ θεωρούμενα καὶ αὐτά, ἃ ἐκτήσατο, ὅτε ἐθεώρει τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν. Ἦλθε δὲ εἰς αὐτὸν οὐχ ὡς ἐκεῖ ἦν, ἀλλ᾽ ὡς αὐτὸς ἔσχεν. Ἀρχὴ γὰρ ἐκεῖνος καὶ ἐξ ἐκείνου ἐν τούτῳ καὶ οὗτος ὁ ποιήσας ταῦτα ἐξ ἐκείνου. Οὐ γὰρ ἦν θέμις βλέποντα εἰς ἐκεῖνον μηδὲν νοεῖν οὐδ᾽ αὖ τὰ ἐν ἐκείνῳ· οὐ γὰρ ἂν αὐτὸς ἐγέννα. Δύναμιν οὖν εἰς τὸ γεννᾶν εἶχε παρ᾽ ἐκείνου καὶ τῶν αὐτοῦ πληροῦσθαι γεννημάτων διδόντος ἐκείνου ἃ μὴ εἶχεν αὐτός. Ἀλλ᾽ ἐξ ἑνὸς αὐτοῦ πολλὰ τούτῳ· ἣν γὰρ ἐκομίζετο δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέθραυε καὶ πολλὰ ἐποίησε τὴν μίαν, ἵν᾽ οὕτω δύναιτο κατὰ μέρος φέρειν. Ὅ τι οὖν ἐγέννα, ἀγαθοῦ ἐκ δυνάμεως ἦν καὶ ἀγαθοειδὲς ἦν, καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς ἐξ ἀγαθοειδῶν, ἀγαθὸν ποικίλον. Διὸ καὶ εἴ τις αὐτὸν ἀπεικάζει σφαίρᾳ ζώσῃ ποικίλῃ, εἴτε παμπρόσωπόν τι χρῆμα λάμπον ζῶσι προσώποις εἴτε ψυχὰς τὰς καθαρὰς πάσας εἰς τὸ αὐτὸ συνδραμούσας φαντάζοιτο οὐκ ἐνδεεῖς, ἀλλὰ πάντα τὰ αὐτῶν ἐχούσας, καὶ νοῦν τὸν πάντα ἐπ᾽ ἄκραις αὐταῖς ἱδρυμένον, ὡς φέγγει νοερῷ καταλάμπεσθαι τὸν τόπον φανταζόμενος μὲν οὕτως ἔξω πως ἄλλος ὢν ὁρῴη

ἄλλον· δεῖ δὲ ἑαυτὸν ἐκεῖνο γενόμενον τὴν θέαν [ἑαυτὸν] ποιήσασθαι.

16. Χρὴ δὲ μηδ᾽ ἀεὶ ἐν τῷ πολλῷ τούτῳ καλῷ μένειν, μεταβαίνειν δ᾽ ἔτι πρὸς τὸ ἄνω ἀίξαντα, ἀφέντα καὶ τοῦτο, οὐκ ἐκ τούτου τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ᾽ ἐξ ἐκείνου, θαυμάσαντα τίς ὁ γεννήσας καὶ ὅπως. Ἕκαστον μὲν οὖν εἶδος, ἕκαστον καὶ ἴδιος οἷον τύπος· ἀγαθοειδὲς δὲ ὂν κοινὸν τὸ ἐπιθέον ἐπὶ πᾶσι πάντα ἔχει. Ἔχει μὲν οὖν καὶ τὸ ὂν ἐπὶ πᾶσιν, ἔχει δὲ καὶ τὸ ζῷον ἕκαστον ζωῆς κοινῆς ἐπὶ πᾶσιν ὑπαρχούσης, τάχα δ᾽ ἂν καὶ ἄλλα. Ἀλλὰ καθ᾽ ὅσον ἀγαθὰ καὶ δι᾽ ὅτι ἀγαθά, τί ἂν εἴη; Πρὸς δὴ τὴν τοιαύτην σκέψιν τάχ᾽ ἂν εἴη προὔργου ἄρξασθαι ἐντεῦθεν. Ἆρα, ὅτε ἑώρα πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἐνόει ὡς πολλὰ τὸ ἓν ἐκεῖνο καὶ ἓν ὂν αὐτὸς ἐνόει αὐτὸν πολλά, μερίζων αὐτὸν παρ᾽ αὐτῷ τῷ νοεῖν μὴ ὅλον ὁμοῦ δύνασθαι; Ἀλλ᾽ οὔπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ᾽ ἔβλεπεν ἀνοήτως. Ἢ φατέον ὡς οὐδὲ ἑώρα πώποτε, ἀλλ᾽ ἔζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρτητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό, ἡ δὴ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτὸ καὶ οὐκέτι κίνησις ἦν μόνον, ἀλλὰ κίνησις διακορὴς καὶ πλήρης· ἑξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μέν, ἵν᾽ ἔχῃ, ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος. Διὰ τοῦτο οὐ μόνον λέγεται τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὁρᾶσθαι αὐτὴν αἴτιος ἐκεῖνος εἶναι. Ὥσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτιος ὢν αἴτιός πως καὶ τῆς ὄψεώς ἐστιν οὔκουν οὔτε ὄψις οὔτε τὰ γινόμενα οὕτως καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὖσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῷ ὁρῶντι οὔτε τὰ

ὄντα οὔτε νοῦς ἐστιν, ἀλλὰ αἴτιος τούτων καὶ νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων. Πληρούμενος μὲν οὖν ἐγίνετο, πληρωθεὶς δὲ ἦν, καὶ ὁμοῦ ἀπετελέσθη καὶ ἑώρα. Ἀρχὴ δὲ αὐτοῦ ἐκεῖνο τὸ πρὶν πληρωθῆναι ἦν· ἑτέρα δὲ ἀρχὴ οἱονεὶ ἔξωθεν ἡ πληροῦσα ἦν, ἀφ᾿ ἧς οἷον ἐτυποῦτο πληρούμενος.

17. Ἀλλὰ πῶς ταῦτα ἐν αὐτῷ καὶ αὐτός, οὐκ ὄντων ἐκεῖ ἐν τῷ πληρώσαντι οὐδ᾿ αὖ ἐν αὐτῷ τῷ πληρουμένῳ; Ὅτε γὰρ μήπω ἐπληροῦτο, οὐκ εἶχεν. Ἢ οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν διδὸν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος· τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὖσι. Πρῶτον γὰρ δεῖ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι, τὰ δ᾿ ὕστερα εἶναι δυνάμει τὰ πρὸ αὐτῶν· καὶ τὸ πρῶτον δὲ ἐπέκεινα τῶν δευτέρων καὶ τοῦ διδομένου τὸ διδὸν ἐπέκεινα ἦν· κρεῖττον γάρ. Εἴ τι τοίνυν ἐνεργείας πρότερον, ἐπέκεινα ἐνεργείας, ὥστε καὶ ἐπέκεινα ζωῆς. Εἰ οὖν ζωὴ ἐν τούτῳ, ὁ διδοὺς ἔδωκε μὲν ζωήν, καλλίων δὲ καὶ τιμιώτερος ζωῆς. Εἶχεν οὖν ζωὴν καὶ οὐκ ἐδεῖτο ποικίλου τοῦ διδόντος, καὶ ἦν ἡ ζωὴ ἴχνος τι ἐκείνου, οὐκ ἐκείνου ζωή. Πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα ἀόριστος ἦν, βλέψασα δ᾿ ἐκεῖ ὡρίζετο ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος. Εὐθὺς γὰρ πρὸς ἕν τι ἰδοῦσα ὁρίζεται τούτῳ καὶ ἴσχει ἐν αὑτῇ ὅρον καὶ πέρας καὶ εἶδος· καὶ τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν. Ὁ δὲ ὅρος οὐκ ἔξωθεν, οἷον μεγέθει περιτεθείς, ἀλλ᾿ ἦν πάσης ἐκείνης τῆς ζωῆς ὅρος πολλῆς καὶ ἀπείρου οὔσης, ὡς ἂν παρὰ τοιαύτης φύσεως ἐκλαμψάσης. Ζωή τε ἦν οὐ τοῦδε· ὥριστο γὰρ ἂν ὡς ἀτόμου ἤδη· ἀλλ᾿ ὥριστο μέντοι· ἦν ἄρα ὁρισθεῖσα ὡς ἑνός τινος πολλοῦ ὥριστο δὴ καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν διὰ μὲν τὸ πολὺ τῆς ζωῆς πολλὰ

ὁρισθεῖσα, διὰ δὲ αὖ τὸν ὅρον ἕν. Τί οὖν τὸ «ἓν ὡρίσθη»; Νοῦς· ὁρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς. Τί δὲ τὸ «πολλά»; Νόες πολλοί. Πάντα οὖν νόες, καὶ ὁ μὲν πᾶς νοῦς, οἱ δὲ ἕκαστοι νοῖ. Ὁ δὲ πᾶς νοῦς ἕκαστον περιέχων ἆρα ταὐτὸν ἕκαστον περιέχει; Ἀλλ᾽ ἕνα ἂν περιεῖχεν. Εἰ οὖν πολλοί, διαφορὰν δεῖ εἶναι. Πάλιν οὖν πῶς ἕκαστος διαφορὰν ἔσχεν; Ἢ ἐν τῷ καὶ εἷς ὅλως γενέσθαι εἶχε τὴν διαφοράν· οὐ γὰρ ταὐτὸν ὁτουοῦν νοῦ τὸ πᾶν. Ἦν οὖν ἡ μὲν ζωὴ δύναμις πᾶσα, ἡ δὲ ὅρασις ἡ ἐκεῖθεν δύναμις πάντων, ὁ δὲ γενόμενος νοῦς αὐτὰ ἀνεφάνη τὰ πάντα. Ὁ δὲ ἐπικάθηται αὐτοῖς, οὐχ ἵνα ἱδρυθῇ, ἀλλ᾽ ἵνα ἱδρύσῃ εἶδος εἰδῶν τῶν πρώτων ἀνείδεον αὐτό. Καὶ νοῦς δὲ γίνεται πρὸς ψυχὴν οὕτως φῶς εἰς αὐτήν, ὡς ἐκεῖνος εἰς νοῦν· καὶ ὅταν καὶ οὗτος ὁρίσῃ τὴν ψυχήν, λογικὴν ποιεῖ δοὺς αὐτῇ ὧν ἔσχεν ἴχνος. Ἴχνος οὖν καὶ νοῦς ἐκείνου· ἐπεὶ δὲ ὁ νοῦς εἶδος καὶ ἐν ἐκτάσει καὶ πλήθει, ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεος· οὕτω γὰρ εἰδοποιεῖ. Εἰ δ᾽ ἦν ἐκεῖνος εἶδος, ὁ νοῦς ἦν ἂν λόγος. Ἔδει δὲ τὸ πρῶτον μὴ πολὺ μηδαμῶς εἶναι· ἀνήρτητο γὰρ ἂν τὸ πολὺ αὐτοῦ εἰς ἕτερον αὖ πρὸ αὐτοῦ.

18. Ἀλλ᾽ ἀγαθοειδῆ κατὰ τί τὰ ἐν τῷ νῷ; Ἆρα ᾗ εἶδος ἕκαστον ἢ ᾗ καλὰ ἢ τί; Εἰ δὴ τὸ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἧκον πᾶν ἴχνος καὶ τύπον ἔχει ἐκείνου ἢ ἀπ᾽ ἐκείνου, ὥσπερ τὸ ἀπὸ πυρὸς ἴχνος πυρὸς καὶ τὸ ἀπὸ γλυκέος γλυκέος ἴχνος, ἥκει δὲ εἰς νοῦν καὶ ζωὴ ἀπ᾽ ἐκείνου ἐκ γὰρ τῆς παρ᾽ ἐκείνου ἐνεργείας ὑπέστη καὶ νοῦς δὲ δι᾽ ἐκεῖνον καὶ τὸ τῶν εἰδῶν κάλλος ἐκεῖθεν, πάντα ἂν ἀγαθοειδῆ εἴη καὶ ζωὴ καὶ νοῦς καὶ ἰδέα. Ἀλλὰ τί τὸ κοινόν; Οὐ γὰρ δὴ ἀρκεῖ τὸ ἀπ᾽ ἐκείνου πρὸς τὸ ταὐτόν· ἐν αὐτοῖς γὰρ δεῖ τὸ κοινὸν εἶναι· καὶ γὰρ ἂν γένοιτο ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ μὴ ταὐτὸν ἢ καὶ δοθὲν ὡσαύτως

ἐν τοῖς δεξομένοις ἄλλο γίνεσθαι· ἐπεὶ καὶ ἄλλο τὸ εἰς πρώτην ἐνέργειαν, ἄλλο δὲ τὸ τῇ πρώτῃ ἐνεργείᾳ δοθέν, τὸ δ᾽ ἐπὶ τούτοις ἄλλο ἤδη. Ἢ οὐδὲν κωλύει καθ᾽ ἕκαστον μὲν ἀγαθοειδὲς εἶναι, μᾶλλον μὴν κατ᾽ ἄλλο. Τί οὖν καθὸ μάλιστα; Ἀλλὰ πρότερον ἐκεῖνο ἀναγκαῖον ἰδεῖν· ἆρά γε ἀγαθὸν ἡ ζωὴ ἡ αὐτὸ τοῦτο ζωὴ ἢ ψιλὴ θεωρουμένη καὶ ἀπογεγυμνωμένη; Ἢ ἡ ζωὴ ἡ ἀπ᾽ αὐτοῦ, τὸ δ᾽ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἄλλο τι ἡ τοιαύτη. Πάλιν οὖν τί ἡ τοιαύτη ζωή; Ἢ ἀγαθοῦ. Ἀλλ᾽ οὐκ αὐτοῦ ἦν, ἀλλὰ ἐξ αὐτοῦ. Ἀλλ᾽ εἰ ἐν τῇ ζωῇ ἐκείνῃ ἐνίοιτο ἐξ ἐκείνου καὶ ἔστιν ἡ ὄντως ζωή, καὶ οὐδὲν ἄτιμον παρ᾽ ἐκείνου λεκτέον εἶναι, καὶ καθὸ ζωή, ἀγαθὸν εἶναι, καὶ ἐπὶ νοῦ δὴ τοῦ ἀληθινοῦ ἀνάγκη λέγειν τοῦ πρώτου ἐκείνου, ὅτι ἀγαθόν· καὶ δῆλον ὅτι καὶ εἶδος ἕκαστον ἀγαθὸν καὶ ἀγαθοειδές. Ἢ οὖν τι ἔχει ἀγαθόν, εἴτε κοινόν, εἴτε μᾶλλον ἄλλο, εἴτε τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ τῷ ἐφεξῆς καὶ δευτέρως. Ἐπεὶ γὰρ εἰλήφαμεν ἕκαστον ὡς ἔχον ἤδη ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ ἀγαθόν τι καὶ διὰ τοῦτο ἦν ἀγαθόν καὶ γὰρ ἡ ζωὴ ἦν ἀγαθὸν οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ᾽ ὅτι ἐλέγετο ἀληθινὴ καὶ ὅτι παρ᾽ ἐκείνου, καὶ νοῦς ὁ ὄντως δεῖ τι τοῦ αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς ὁρᾶσθαι. Διαφόρων γὰρ ὄντων, ὅταν τὸ αὐτὸ αὐτῶν κατηγορῆται, κωλύει μὲν οὐδὲν ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν τοῦτο ἐνυπάρχειν, ὅμως δ᾽ ἔστι λαβεῖν αὐτὸ χωρὶς τῷ λόγῳ, οἷον καὶ τὸ ζῷον ἐπ᾽ ἀνθρώπου καὶ ἵππου, καὶ τὸ θερμὸν ἐπὶ ὕδατος καὶ πυρός, τὸ μὲν ὡς γένος, τὸ δ᾽ ὡς τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ δευτέρως· ἢ ὁμωνύμως ἂν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον λέγοιτο ἀγαθόν. Ἆρ᾽ οὖν ἐνυπάρχει τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν τὸ ἀγαθόν; Ἢ ὅλον ἕκαστον ἀγαθόν ἐστιν, οὐ καθ᾽ ἓν τὸ ἀγαθόν. Πῶς οὖν; ἢ ὡς μέρη; Ἀλλὰ ἀμερὲς τὸ ἀγαθόν. Ἢ ἓν μὲν αὐτό, οὑτωσὶ δὲ τόδε, οὑτωσὶ δὲ τόδε. Καὶ γὰρ ἡ ἐνέργεια ἡ πρώτη

ἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτῇ ὁρισθὲν ἀγαθὸν καὶ τὸ συνάμφω· καὶ τὸ μὲν ὅτι γενόμενον ὑπ᾽ αὐτοῦ, τὸ δ᾽ ὅτι κόσμος ἀπ᾽ αὐτοῦ, τὸ δ᾽ ὅτι συνάμφω. Ἀπ᾽ αὐτοῦ οὖν, καὶ οὐδὲν ταὐτόν, οἷον εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ φωνὴ καὶ βάδισις καὶ ἄλλο τι, πάντα κατορθούμενα. Ἢ ἐνταῦθα, ὅτι τάξις καὶ ῥυθμός· ἐκεῖ δὲ τί; Ἀλλ᾽ εἴποι τις ἄν, ὡς ἐνταῦθα ὅλον εἰς τὸ καλῶς ἔξωθεν διαφόρων ὄντων τῶν περὶ ἃ ἡ τάξις, ἐκεῖ δὲ καὶ αὐτά. Ἀλλὰ διὰ τί καὶ αὐτά; Οὐ γὰρ ὅτι ἀπ᾽ ἐκείνου δεῖ πιστεύοντας ἀφεῖναι· δεῖ μὲν γὰρ συγχωρεῖν ἀπ᾽ ἐκείνου ὄντα εἶναι τίμια, ἀλλὰ ποθεῖ ὁ λόγος λαβεῖν, κατὰ τί τὸ ἀγαθὸν αὐτῶν.

19. Ἆρ᾽ οὖν τῇ ἐφέσει καὶ τῇ ψυχῇ ἐπιτρέψομεν τὴν κρίσιν καὶ τῷ ταύτης πάθει πιστεύσαντες τὸ ταύτῃ ἐφετὸν ἀγαθὸν φήσομεν, διότι δὲ ἐφίεται οὐ ζητήσομεν; Καὶ τί μὲν ἕκαστον, περὶ τούτου ἀποδείξεις κομιοῦμεν, τὸ δ᾽ ἀγαθὸν τῇ ἐφέσει δώσομεν; Ἀλλὰ πολλὰ ἄτοπα ἡμῖν φαίνεται. Πρῶτον μέν, ὅτι καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν τι τῶν περί. Ἔπειτα, ὅτι πολλὰ τὰ ἐφιέμενα καὶ ἄλλα ἄλλων· πῶς οὖν κρινοῦμεν τῷ ἐφιεμένῳ, εἰ βέλτιον; Ἀλλ᾽ ἴσως οὐδὲ τὸ βέλτιον γνωσόμεθα τὸ ἀγαθὸν ἀγνοοῦντες. Ἀλλὰ ἆρα τὸ ἀγαθὸν ὁριούμεθα κατὰ τὴν ἑκάστου ἀρετήν; Ἀλλ᾽ οὕτως εἰς εἶδος καὶ λόγον ἀνάξομεν, ὀρθῶς μὲν πορευόμενοι. Ἀλλὰ ἐλθόντες ἐκεῖ τί ἐροῦμεν αὐτὰ ταῦτα ζητοῦντες πῶς ἀγαθά; Ἐν μὲν γὰρ τοῖς χείροσιν, ὡς ἔοικε, γιγνώσκοιμεν ἂν τὴν φύσιν τὴν τοιαύτην καίτοι οὐκ ἔχουσαν εἰλικρινῶς, ἐπειδὴ οὐ πρώτως, τῇ πρὸς τὰ χείρω παραθέσει, ὅπου δὲ μηδέν ἐστι κακόν, αὐτὰ δ᾽ ἐφ᾽ ἑαυτῶν ἐστι τὰ ἀμείνω, ἀπορήσομεν. Ἆρ᾽ οὖν, ἐπειδὴ ⟨ὁ⟩ λόγος τὸ διότι ζητεῖ, ταῦτα δὲ ἀγαθὰ παρ᾽ αὐτῶν, διὰ τοῦτο ἀπορεῖ τοῦ «διότι» τὸ «ὅτι» ὄντος; Ἐπεὶ κἂν ἄλλο φῶμεν αἴτιον, τὸν θεόν, λόγου μὴ φθάνοντος ἐκεῖ

ὁμοίως ἡ ἀπορία. Οὐ μὴν ἀποστατέον, εἴ πῃ κατ᾽ ἄλλην ὁδὸν πορευομένοις τι φανείη.

20. Ἐπειδὴ τοίνυν ἀπιστοῦμεν ἐν τῷ παρόντι ταῖς ὀρέξεσι πρὸς τὰς τοῦ τί ἐστιν ἢ ποῖόν ἐστι θέσεις, ἆρα χρὴ πρὸς τὰς κρίσεις ἰέναι καὶ τὰς τῶν πραγμάτων ἐναντιώσεις, οἷον τάξιν ἀταξίαν, σύμμετρον ἀσύμμετρον, ὑγείαν νόσον, εἶδος ἀμορφίαν, οὐσίαν φθοράν, ὅλως συστασίαν ἀφάνισιν; Τούτων γὰρ τὰ πρῶτα καθ᾽ ἑκάστην συζυγίαν τίς ἂν ἀμφισβητήσειε μὴ οὐκ ἐν ἀγαθοῦ εἴδει εἶναι; Εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτῶν ἀνάγκη ἐν ἀγαθοῦ μοίρᾳ τίθεσθαι. Καὶ ἀρετὴ δὴ καὶ νοῦς καὶ ζωὴ καὶ ψυχή, ἥ γε ἔμφρων, ἐν ἀγαθοῦ εἴδει· καὶ ὧν ἐφίεται τοίνυν ἔμφρων ζωή. Τί οὖν οὐ στησόμεθα, φήσει τις, εἰς νοῦν καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν θησόμεθα; Καὶ γὰρ ψυχὴ καὶ ζωὴ νοῦ ἴχνη, καὶ τούτου ἐφίεται ψυχή. Καὶ κρίνει τοίνυν καὶ ἐφίεται νοῦ, κρίνουσα μὲν δικαιοσύνην ἀντ᾽ ἀδικίας ἄμεινον καὶ ἕκαστον εἶδος ἀρετῆς πρὸ κακίας εἴδους, καὶ τῶν αὐτῶν ἡ προτίμησις, ὧν καὶ ἡ αἵρεσις. Ἀλλ᾽ εἰ μὲν νοῦ μόνου ἐφίεται, τάχα ἂν πλείονος ἐδέησε λόγου δεικνύντων, ὡς οὐ τὸ ἔσχατον ὁ νοῦς καὶ νοῦ μὲν οὐ πάντα, ἀγαθοῦ δὲ πάντα. Καὶ τῶν μὲν μὴ ἐχόντων νοῦν οὐ πάντα νοῦν κτήσασθαι ζητεῖ, τὰ δ᾽ ἔχοντα νοῦν οὐχ ἵσταται ἤδη, ἀλλὰ πάλιν τὸ ἀγαθὸν ζητεῖ, καὶ νοῦν μὲν ἐκ λογισμοῦ, τὸ δ᾽ ἀγαθὸν καὶ πρὸ τοῦ λόγου. Εἰ δὲ καὶ ζωῆς ἐφίεται καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν, οὐχ ᾗ νοῦς ἂν εἴη τὸ ἐφετόν, ἀλλ᾽ ᾗ ἀγαθὸν καὶ ἀπὸ ἀγαθοῦ καὶ εἰς ἀγαθόν· ἐπεὶ καὶ ἡ ζωὴ οὕτως.

21. Τί οὖν ἓν ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ποιεῖ ἀγαθὸν ἕκαστον; Ὧδε τοίνυν τετολμήσθω· εἶναι μὲν τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν ἐκείνην ἀγαθοειδῆ, ἔφεσιν δὲ εἶναι καὶ τούτων, καθόσον

ἀγαθοειδῆ· ἀγαθοειδῆ δὲ λέγω τῷ τὴν μὲν τἀγαθοῦ εἶναι ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐκ τἀγαθοῦ ἐνέργειαν, τὸν δὲ ἤδη ὁρισθεῖσαν ἐνέργειαν. Εἶναι *δ᾽ αὐτὰ μεστὰ μὲν ἀγλαΐας καὶ διώκεσθαι ὑπὸ ψυχῆς, ὡς ἐκεῖθεν καὶ πρὸς ἐκεῖνα αὖ· ὡς τοίνυν οἰκεῖα, ἀλλ᾽ οὐχὶ ἀγαθά· ἀγαθοειδῆ δὲ ὄντα οὐδὲ ταύτῃ ἀπόβλητα εἶναι.* Τὸ *γὰρ οἰκεῖον, εἰ μὴ ἀγαθὸν εἴη, οἰκεῖον μέν ἐστι, φεύγει δέ τις αὐτό· ἐπεὶ καὶ ἄλλα πόρρω ὄντα καὶ κάτω κινήσειεν ἄν.* Γίνεται *δὲ πρὸς αὐτὰ ἔρως ὁ σύντονος οὐχ ὅταν ᾖ ἅπερ ἐστίν, ἀλλ᾽ ὅταν ἐκεῖθεν ἤδη ὄντα ἅπερ ἐστὶν ἄλλο προσλάβῃ.* Οἷον *γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων φωτὸς ἐμμεμιγμένου ὅμως δεῖ φωτὸς ἄλλου, ἵνα καὶ φανείη τὸ ἐν αὐτοῖς χρῶμα τὸ φῶς, οὕτω τοι δεῖ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ καίπερ πολὺ φῶς ἐχόντων φωτὸς κρείττονος ἄλλου, ἵνα κἀκεῖνα καὶ ὑπ᾽ αὐτῶν καὶ ὑπ᾽ ἄλλου ὀφθῇ.*

22. Ὅταν *οὖν τὸ φῶς τοῦτό τις ἴδῃ, τότε δὴ καὶ κινεῖται ἐπ᾽ αὐτὰ καὶ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐπιθέοντος ἐπ᾽ αὐτοῖς γλιχόμενος εὐφραίνεται, ὥσπερ κἀπὶ τῶν ἐνταῦθα σωμάτων οὐ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἔρως, ἀλλὰ τοῦ ἐμφανταζομένου κάλλους ἐπ᾽ αὐτοῖς.* Ἔστι *γὰρ ἕκαστον ὅ ἐστιν ἐφ᾽ αὑτοῦ· ἐφετὸν δὲ γίνεται ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὥσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας.* Καὶ *τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὑτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἴστρων πίμπλαται καὶ ἔρως γίνεται.* Πρὸ *τοῦδε οὐδὲ πρὸς τὸν νοῦν κινεῖται, καίπερ καλὸν ὄντα· ἀργόν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ, πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, ὑπτία τε ἀναπέπτωκεν ἡ ψυχὴ παρ᾽ αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστι πρὸς αὐτὸν νωθής.* Ἐπειδὰν *δὲ ἥκῃ εἰς αὐτὴν ὥσπερ θερμασία ἐκεῖθεν, ῥώννυταί τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως*

πτεροῦται καὶ πρὸς τὸ παρακείμενον καὶ πλησίον καίπερ ἐπτοημένη ὅμως πρὸς ἄλλο οἷον τῇ μνήμῃ μεῖζον κουφίζεται. Καὶ *ἕως τί ἐστιν ἀνωτέρω τοῦ παρόντος, αἴρεται φύσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα.* Καὶ *νοῦ μὲν ὑπεραίρει, οὐ δύναται δὲ ὑπὲρ τὸ ἀγαθὸν δραμεῖν, ὅτι μηδέν ἐστι τὸ ὑπερκείμενον.* Ἐὰν *δὲ μένῃ ἐν νῷ, καλὰ μὲν καὶ σεμνὰ θεᾶται, οὔπω μὴν ὃ ζητεῖ πάντῃ ἔχει.* Οἷον *γὰρ προσώπῳ πελάζει καλῷ μέν, οὔπω δὲ ὄψιν κινεῖν δυναμένῳ, ᾧ μὴ ἐμπρέπει χάρις ἐπιθέουσα τῷ κάλλει.* Διὸ *καὶ ἐνταῦθα φατέον μᾶλλον τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ ἐπιλαμπόμενον ἢ τὴν συμμετρίαν εἶναι καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἐράσμιον.* Διὰ *τί γὰρ ἐπὶ μὲν ζῶντος προσώπου μᾶλλον τὸ φέγγος τοῦ καλοῦ, ἴχνος δ᾽ ἐπὶ τεθνηκότος καὶ μήπω τοῦ προσώπου ταῖς σαρξὶ καὶ ταῖς συμμετρίαις μεμαρασμένου;* Καὶ *τῶν ἀγαλμάτων δὲ τὰ ζωτικώτερα καλλίω, κἂν συμμετρότερα τὰ ἕτερα ᾖ;* Καὶ *αἰσχίων ζῶν καλλίων τοῦ ἐν ἀγάλματι καλοῦ;* Ἢ *ὅτι τοδὶ ἐφετὸν μᾶλλον· τοῦτο δ᾽ ὅτι ψυχὴν ἔχει· τοῦτο δ᾽ ὅτι ἀγαθοειδέστερον· τοῦτο δ᾽ ὅτι ἀγαθοῦ ἀμηγέπῃ φωτὶ κέχρωσται καὶ χρωσθεῖσα ἐγήγερται καὶ ἀνακεκούφισται καὶ ἀνακουφίζει ὃ ἔχει, καὶ ὡς οἷόν τε αὐτῷ ἀγαθοποιεῖ αὐτὸ καὶ ἐγείρει.*

23. Ἐκεῖ *δή, ὃ ψυχὴ διώκει, καὶ ὃ νῷ φῶς παρέχει καὶ ἐμπεσὸν αὐτοῦ ἴχνος κινεῖ, οὔτοι δεῖ θαυμάζειν, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἕλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσαιτο.* Εἰ *γὰρ ἔκ του τὰ πάντα, οὐδέν ἐστι κρεῖττον αὐτοῦ, ἐλάττω δὲ πάντα.* Τὸ *δὴ ἄριστον τῶν ὄντων πῶς οὐ τὸ ἀγαθόν ἐστι;* Καὶ *μὴν εἰ δεῖ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν αὐταρκεστάτην τε εἶναι αὐτῇ καὶ ἀνενδεᾶ ἄλλου ὁτουοῦν παντός, τίνα ἂν ἄλλην ἢ ταύτην*

οὖσαν εὕροι τις, ἢ πρὸ τῶν ἄλλων ἦν ὅπερ ἦν, ὅτε μηδὲ κακία πω ἦν; Εἰ *δὲ τὰ κακὰ ὕστερον ἐν τοῖς μηδὲ καθ' ἓν τούτου μετειληφόσι καὶ ἐν τοῖς ἐσχάτοις καὶ οὐδὲν ἐπέκεινα τῶν κακῶν πρὸς τὸ χεῖρον, ἐναντίως ἂν ἔχοι τὰ κακὰ πρὸς αὐτὸ οὐδὲν ἔχοντα μέσον πρὸς ἐναντίωσιν.* Τὸ *ἄρα ἀγαθὸν τοῦτο ἂν εἴη· ἢ γὰρ οὐκ ἔστιν ὅλως ἀγαθόν, ἤ, εἰ ἀνάγκη εἶναι, τοῦτο ἂν καὶ οὐκ ἄλλο εἴη.* Εἰ *δέ τις λέγοι μὴ εἶναι, οὐδὲ κακὸν ἂν εἴη· ἀδιάφορα ἄρα πρὸς αἵρεσιν τῇ φύσει· τοῦτο δ' ἀδύνατον.* Ἃ *δ' ἄλλα λέγουσιν ἀγαθά, εἰς τοῦτο, αὐτὸ δὲ εἰς οὐδέν.* Τί *οὖν ποιεῖ τοιοῦτον ὄν;* Ἢ *ἐποίησε νοῦν, ἐποίησε ζωήν, ψυχὰς ἐκ τούτου καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα λόγου ἢ νοῦ ἢ ζωῆς μετέχει.* Ὃ *δὴ τούτων πηγὴ καὶ ἀρχή, τίς ἂν εἴποι, ὅπως ἀγαθὸν καὶ ὅσον;* Ἀλλὰ *τί νῦν ποιεῖ;* Ἢ *καὶ νῦν σῴζει ἐκεῖνα καὶ νοεῖν ποιεῖ τὰ νοοῦντα καὶ ζῆν τὰ ζῶντα, ἐμπνέον νοῦν, ἐμπνέον ζωήν, εἰ δέ τι μὴ δύναται ζῆν, εἶναι.*

24. Ἡμᾶς *δὲ τί ποιεῖ;* Ἢ *πάλιν περὶ τοῦ φωτὸς λέγωμεν τί τὸ φῶς, ᾧ καταλάμπεται μὲν νοῦς, μεταλαμβάνει δὲ αὐτοῦ ψυχή.* Ἢ *τοῦτο νῦν εἰς ὕστερον ἀφέντες εἰκότως ἐκεῖνα πρότερον ἀπορήσωμεν.* Ἆρά *γε τὸ ἀγαθόν, ὅτι ἐστὶν ἄλλῳ ἐφετόν, ἔστι καὶ λέγεται ἀγαθόν, καί τινι μὲν ὂν ἐφετόν τινι ἀγαθόν, πᾶσι δὲ ὂν τοῦτο λέγομεν εἶναι τὸ ἀγαθόν;* Ἢ *μαρτύριον μὲν ἄν τις τοῦτο ποιήσαιτο τοῦ εἶναι ἀγαθόν, δεῖ δέ γε φύσιν αὐτὸ τὸ ἐφετὸν ἔχειν τοιαύτην, ὡς δικαίως ἂν τυχεῖν τῆς τοιαύτης προσηγορίας.* Καὶ *πότερα τῷ τι δέχεσθαι τὰ ἐφιέμενα ἐφίεται ἢ τῷ χαίρειν αὐτῷ;* Καὶ *εἰ μέν τι δέχεται, τί τοῦτο;* Εἰ *δὲ τῷ χαίρειν, διὰ τί τούτῳ, ἀλλὰ μὴ ἄλλῳ τινί;* Ἐν *ᾧ δὴ καὶ πότερα τῷ οἰκείῳ τὸ ἀγαθὸν ἢ ἄλλῳ τινί.* Καὶ *δὴ καὶ πότερα τὸ ἀγαθὸν ὅλως ἄλλου ἐστίν, ἢ καὶ αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν ἀγαθόν ἐστιν· ἢ ὃ ἂν ᾖ*

ἀγαθόν, αὐτῷ μὲν οὐκ ἔστιν, ἄλλου δὲ ἐξ ἀνάγκης; Καὶ τίνι φύσει ἀγαθόν ἐστιν; Ἔστι δέ τις φύσις, ᾗ μηδὲν ἀγαθόν ἐστι; Κἀκεῖνο δὲ οὐκ ἀφετέον, ὃ τάχ᾽ ἄν τις δυσχεραντικὸς ἀνὴρ εἴποι, ὡς «ὑμεῖς, ὦ οὗτοι, τί δὴ ἀποσεμνύνετε τοῖς ὀνόμασιν ἄνω καὶ κάτω ζωὴν ἀγαθὸν λέγοντες καὶ νοῦν ἀγαθὸν λέγοντες καί τι ἐπέκεινα τούτων; Τί γὰρ ἂν καὶ ὁ νοῦς ἀγαθὸν εἴη; Ἢ τί ὁ νοῶν τὰ εἴδη αὐτὰ ἀγαθὸν ἔχοι αὐτὸ ἕκαστον θεωρῶν; Ἠπατημένος μὲν γὰρ ἂν καὶ ἡδόμενος ἐπὶ τούτοις τάχα ἂν ἀγαθὸν λέγοι καὶ τὴν ζωὴν ἡδεῖαν οὖσαν· στὰς δ᾽ ἐν τῷ ἀνήδονος εἶναι διὰ τί ἂν φήσειεν ἀγαθά; Ἢ τὸ αὐτὸν εἶναι; Τί γὰρ ἂν ἐκ τοῦ εἶναι καρπώσαιτο; Ἢ τί ἂν διαφέροι ἐν τῷ εἶναι ἢ ὅλως μὴ εἶναι, εἰ μή τις τὴν πρὸς αὐτὸν φιλίαν αἰτίαν τούτων θεῖτο; Ὥστε διὰ ταύτην τὴν ἀπάτην φυσικὴν οὖσαν καὶ τὸν φόβον τῆς φθορᾶς τὴν τῶν ἀγαθῶν νομισθῆναι θέσιν».

25. Ὁ μὲν οὖν Πλάτων ἡδονὴν τῷ τέλει μιγνὺς καὶ τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἁπλοῦν οὐδὲ ἐν νῷ μόνῳ τιθέμενος, ὡς ἐν τῷ Φιλήβῳ γέγραπται, τάχα ἂν αἰσθόμενος ταύτης τῆς ἀπορίας οὔτε παντάπασιν ἐπὶ τὸ ἡδὺ τίθεσθαι τὸ ἀγαθὸν ἐτράπετο, ὀρθῶς ποιῶν, οὔτε τὸν νοῦν ἀνήδονον ὄντα ᾠήθη δεῖν θέσθαι ἀγαθὸν τὸ κινοῦν ἐν αὐτῷ οὐχ ὁρῶν. Τάχα δὲ οὐ ταύτῃ, ἀλλ᾽ ὅτι ἠξίου τὸ ἀγαθὸν ἔχον φύσιν ἐν αὐτῷ τοιαύτην δεῖν ἐξ ἀνάγκης χαρτὸν εἶναι, τό τε ἐφετὸν τῷ τυγχάνοντι καὶ τυχόντι πάντως ἔχειν τὸ χαίρειν, ὥστε, ᾧ μὴ τὸ χαίρειν, ἀγαθὸν μηδὲ εἶναι, καὶ ὥστε, εἰ τὸ χαίρειν τῷ ἐφιεμένῳ, τῷ πρώτῳ μὴ εἶναι· ὥστε μηδὲ τὸ ἀγαθόν. Καὶ οὐκ ἄτοπον τοῦτο· αὐτὸς γὰρ οὐ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐζήτει, τὸ δὲ ἡμῶν, καὶ ὅλως ἑτέρου ὄντος ἐστὶν αὐτῷ ἕτερον ὂν αὐτοῦ, ἐλλειποῦς ὄντος αὐτοῦ καὶ ἴσως συνθέτου· ὅθεν

καὶ τὸ ἔρημον καὶ μόνον μηδὲν ἔχειν ἀγαθόν, ἀλλ᾽ εἶναι ἑτέρως καὶ μειζόνως. Ἐφετὸν *μὲν οὖν δεῖ τὸ ἀγαθὸν εἶναι, οὐ μέντοι τῷ ἐφετὸν εἶναι ἀγαθὸν γίγνεσθαι, ἀλλὰ τῷ ἀγαθὸν εἶναι ἐφετὸν γίγνεσθαι.* Ἆρ᾽ *οὖν τῷ μὲν ἐσχάτῳ ἐν τοῖς οὖσι τὸ πρὸ αὐτοῦ, καὶ ἀεὶ ἡ ἀνάβασις τὸ ὑπὲρ ἕκαστον διδοῦσα ἀγαθὸν εἶναι τῷ ὑπ᾽ αὐτό, εἰ ἡ ἀνάβασις οὐκ ἐξίσταιτο τοῦ ἀνάλογον, ἀλλὰ ἐπὶ μεῖζον ἀεὶ προχωροῖ;* Τότε *δὲ στήσεται ἐπ᾽ ἐσχάτῳ, μεθ᾽ ὃ οὐδέν ἐστιν εἰς τὸ ἄνω λαβεῖν, καὶ τοῦτο τὸ πρῶτον καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ μάλιστα κυρίως ἔσται, καὶ αἴτιον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις.* Τῇ *μὲν γὰρ ὕλῃ τὸ εἶδος εἰ γὰρ αἴσθησιν λάβοι, ἀσπάσαιτ᾽ ἂν τῷ δὲ σώματι ψυχή καὶ γὰρ οὐδ᾽ ἂν εἴη οὐδ᾽ ἂν σῴζοιτο ψυχῇ δὲ ἀρετή.* Ἤδη *δὲ καὶ ἀνωτέρω νοῦς καὶ ἐπὶ τούτῳ ἣν δή φαμεν πρώτην φύσιν.* Καὶ *δὴ καὶ τούτων ἕκαστον ποιεῖν τι εἰς τὰ ὧν ἀγαθά ἐστι, τὰ μὲν τάξιν καὶ κόσμον, τὰ δ᾽ ἤδη ζωήν, τὰ δὲ φρονεῖν καὶ ζῆν εὖ, τῷ δὲ νῷ τὸ ἀγαθόν, ὅ φαμεν καὶ εἰς τοῦτο ἥκειν, καὶ ὅτι ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ, καὶ ὅτι καὶ νῦν δίδωσι φῶς λεγόμενον· ὃ δὴ τί ποτ᾽ ἐστίν, ὕστερον.*

26. Καὶ *δὴ τὸ πεφυκὸς αἰσθάνεσθαι, παρ᾽ αὐτὸν εἰ ἥκοι αὐτῷ τὸ ἀγαθόν, γινώσκειν καὶ λέγειν ἔχειν.* Τί *οὖν, εἰ ἠπάτηται;* Δεῖ *ἄρα τινὰ εἶναι ὁμοίωσιν, καθ᾽ ἣν ἠπάτηται.* Εἰ *δὲ τοῦτο, ἐκεῖνο ἀγαθὸν ἂν αὐτῷ εἴη [ἀφ᾽ οὗ ἠπάτηται]· ἐπεὶ καί, ὅταν ἐκεῖνο ἥκῃ, ἀφίσταται ἀφ᾽ οὗ ἠπάτηται.* Καὶ *ἡ ἔφεσις δ᾽ αὐτοῦ ἑκάστου καὶ ἡ ὠδὶς μαρτυρεῖ, ὅτι ἔστι τι ἀγαθὸν ἑκάστου.* Τοῖς *μὲν γὰρ ἀψύχοις παρ᾽ ἄλλου τοῦ ἀγαθοῦ αὐτοῖς ἡ δόσις, τῷ δὲ ψυχὴν ἔχοντι ἡ ἔφεσις τὴν δίωξιν ἐργάζεται, ὥσπερ καὶ τοῖς νεκροῖς γεγενημένοις σώμασι παρὰ τῶν ζώντων ἡ ἐπιμέλεια καὶ ἡ κήδευσις, τοῖς δὲ ζῶσι παρ᾽ αὐτῶν ἡ πρόνοια.* Ὅτι *δ᾽ ἔτυχε, πιστοῦται,*

ὅταν βέλτιόν τι γίνηται καὶ ἀμετανόητον ᾖ καὶ πεπληρῶσθαι αὐτῷ γίγνηται καὶ ἐπ' ἐκείνου μένῃ καὶ μὴ ἄλλο ζητῇ. Διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ οὐκ αὔταρκες· οὐ γὰρ ἀγαπᾷ ταὐτόν· οὐ γάρ, ὅτι ἡδονὴν πάλιν, ταὐτόν· ἄλλο γὰρ ἀεὶ τὸ ἐφ' ᾧ ἥδεται. Δεῖ δὴ τὸ ἀγαθόν, ὃ αἱρεῖταί τις, εἶναι οὐ τὸ πάθος τὸ ἐπὶ τῷ τυχόντι· ὅθεν καὶ κενὸς μένει ὁ τοῦτο ἀγαθὸν νομίζων, τὸ πάθος μόνον ἔχων, ὃ ἔσχεν ἄν τις ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ. Διὸ οὐκ ἂν ἀνάσχοιτό τις τοῦ πάθους, ἐφ' ᾧ οὐκ ἔχων, οἷον ἐπὶ τῷ παιδί, ὅτι πάρεστιν, ἥδεσθαι οὐ παρόντος· οὐδέ γε οἶμαι οἷς ἐν τῷ πληροῦσθαι σωματικῶς τὸ ἀγαθὸν ἥδεσθαι ὡς ἐσθίοντα μὴ ἐσθίοντα, ὡς ἀφροδισίοις χρώμενον μὴ συνόντα ᾗ ἐβούλετο, ἢ ὅλως μὴ δρῶντα.

27. Ἀλλὰ τίνος γενομένου ἑκάστῳ τὸ αὐτῷ προσῆκον ἔχει; Ἢ εἴδους τινὸς φήσομεν· καὶ γὰρ τῇ ὕλῃ εἶδος, καὶ ψυχῇ ἡ ἀρετὴ εἶδος. Ἀλλὰ τὸ εἶδος τοῦτο ἆρά γε τῷ οἰκεῖον εἶναι ἀγαθόν ἐστιν ἐκείνῳ, καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τὸ οἰκεῖον; Ἢ οὔ· καὶ γὰρ τὸ ὅμοιον οἰκεῖον, κἂν ἐθέλῃ αὐτὸ καὶ χαίρῃ τῷ ὁμοίῳ, οὔπω τὸ ἀγαθὸν ἔχει. Ἀλλ' οὐκ οἰκεῖον φήσομεν ἀγαθὸν εἰπόντες εἶναι; Ἢ φατέον τοῦ οἰκείου τῷ κρείττονι κρίνειν δεῖ καὶ τῷ βελτίονι αὐτοῦ, πρὸς ὃ δυνάμει ἐστίν. Ὃν γὰρ δυνάμει πρὸς ὅ ἐστιν, ἐνδεές ἐστιν αὐτοῦ, οὗ δὲ ἐνδεές ἐστι κρείττονος ὄντος, ἀγαθόν ἐστιν αὐτῷ ἐκεῖνο. Ἡ δὲ ὕλη πάντων ἐνδεέστατον καὶ τὸ ἔσχατον εἶδος προσεχὲς αὐτῇ· μετ' αὐτὴν γὰρ πρὸς τὸ ἄνω. Εἰ δὲ δὴ καὶ αὐτὸ αὐτῷ ἀγαθόν ἐστι, πολὺ μᾶλλον ἂν εἴη ἀγαθὸν αὐτῷ ἡ τελειότης αὐτοῦ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κρεῖττον αὐτοῦ, καὶ τῇ ἑαυτοῦ φύσει ὂν τοιοῦτον καὶ αὖ τῷ, ὅτι καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν ποιεῖ. Ἀλλὰ διὰ τί αὐτῷ ἀγαθὸν ἔσται; Ἆρ' ὅτι οἰκειότατον αὐτῷ; Ἢ οὔ· ἀλλ' ὅτι ἐστί τις ἀγαθοῦ μοῖρα. Διὸ καὶ

μᾶλλον οἰκείωσις πρὸς αὐτοὺς τοῖς εἰλικρινέσι καὶ τοῖς μᾶλλον ἀγαθοῖς. Ἄτοπον *δὴ τὸ ζητεῖν, διὰ τί ἀγαθὸν ὂν αὐτῷ ἀγαθόν ἐστιν, ὥσπερ δέον πρὸς αὐτὸ ἐξίστασθαι τῆς αὐτοῦ φύσεως καὶ μὴ ἀγαπᾶν ἑαυτὸ ὡς ἀγαθόν.* Ἀλλ' *ἐπὶ τοῦ ἁπλοῦ τοῦτο σκεπτέον, εἰ, ὅπου μηδαμῶς ἔνι ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ἔστιν ἡ οἰκείωσις πρὸς αὐτό, ⟨καὶ εἰ αὐτὸ⟩ ἀγαθόν ἐστιν ἑαυτῷ.* Νῦν *δέ, εἰ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, καὶ ἡ ἐπανάβασις ἔχει τὸ ἀγαθὸν ἐν φύσει τινὶ κείμενον, καὶ οὐχ ἡ ἔφεσις ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ ἔφεσις, ὅτι ἀγαθόν, καὶ γίνεταί τι τοῖς κτωμένοις καὶ τὸ ἐπὶ τῇ κτήσει ἡδύ.* Ἀλλὰ *τὸ μὲν «εἰ μὴ ἕποιτο ἡδονή, αἱρετέον τὸ ἀγαθόν», καὶ αὐτὸ ζητητέον.*

28. Τὸ *δ' ἐκ τοῦ λόγου συμβαῖνον νῦν ὀπτέον.* Εἰ *γὰρ πανταχοῦ τὸ παραγινόμενον ὡς ἀγαθὸν εἶδος, καὶ τῇ ὕλῃ δὲ εἶδος ἓν τὸ ἀγαθόν, πότερον ἠθέλησεν ἂν ἡ ὕλη, εἴπερ ἦν αὐτῇ τὸ θέλειν, εἶδος μόνον γενέσθαι;* Ἀλλ' *εἰ τοῦτο, ἀπολέσθαι θελήσει· τὸ δ' ἀγαθὸν αὐτῷ πᾶν ζητεῖ.* Ἀλλ' *ἴσως οὐχ ὕλη εἶναι ζητήσει, ἀλλὰ εἶναι, τοῦτο δ' ἔχουσα ἀφεῖναι αὐτῆς θελήσει τὴν κάκην.* Ἀλλὰ *τὸ κακὸν πῶς ἔφεσιν ἕξει τοῦ ἀγαθοῦ;* Ἢ *οὐδὲ τὴν ὕλην ἐν ἐφέσει ἐτιθέμεθα, ἀλλ' ὑπόθεσιν ἐποιεῖτο ὁ λόγος αἴσθησιν δούς, εἴπερ οἷόν τε ἦν δοῦναι ὕλην τηροῦσιν· ἀλλὰ τοῦ εἴδους ἐπελθόντος, ὥσπερ ὀνείρατος ἀγαθοῦ, ἐν καλλίονι τάξει γεγονέναι.* Εἰ *μὲν οὖν τὸ κακὸν ἡ ὕλη, εἴρηται· εἰ δ' ἄλλο τι, οἷον κακία, εἰ αἴσθησιν λάβοι τὸ εἶναι αὐτῆς, ἆρ' οὖν ἔτι τὸ οἰκεῖον πρὸς τὸ κρεῖττον τὸ ἀγαθὸν ἔσται;* Ἢ *οὐχ ἡ κακία ἦν ἡ αἱρομένη, ἀλλὰ τὸ κακούμενον.* Εἰ *δὲ ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ κακόν, πῶς τοῦτο τὸ ἀγαθὸν αἱρήσεται;* Ἀλλ' *ἆρά γε, εἰ αἴσθησιν αὐτοῦ λάβοι τὸ κακόν, ἀγαπήσει αὐτό;* Καὶ

πῶς ἀγαπητὸν τὸ μὴ ἀγαπητὸν ἔσται; οὐ γὰρ δὴ τῷ οἰκείῳ ἐθέμεθα τὸ ἀγαθόν. Καὶ *ταῦτα μὲν ταύτῃ.* Ἀλλ᾽ *εἰ εἶδος τὸ ἀγαθὸν πανταχοῦ καὶ μᾶλλον ἐπαναβαίνουσι μᾶλλον εἶδος μᾶλλον γὰρ ψυχὴ εἶδος ἢ σώματος εἶδος, καὶ ψυχῆς τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δ᾽ ἐπιμᾶλλον, καὶ νοῦς ψυχῆς τὸ ἀγαθὸν ἂν προσχωροῖ τῷ τῆς ψυχῆς ἐναντίῳ καὶ οἷον καθαιρομένῳ καὶ ἀποτιθεμένῳ κατὰ δύναμιν μὲν ἑκάστῳ, τὸ δὲ μάλιστα πᾶν ὅ τι ὕλης ἀποτιθεμένῳ.* Καὶ *δὴ καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις πᾶσαν ὕλην φυγοῦσα, μᾶλλον δὲ οὐδαμῇ οὐδαμῶς πλησίον γενομένη, ἀναπεφευγυῖα ἂν εἴη εἰς τὴν ἀνείδεον φύσιν, ἀφ᾽ ἧς τὸ πρῶτον εἶδος.* Ἀλλὰ *περὶ τούτου ὕστερον.*

29. Ἀλλ᾽ *εἰ μὴ ἕποιτο ἡδονὴ τῷ ἀγαθῷ, γίνοιτο δὲ πρὸ τῆς ἡδονῆς τι, δι᾽ ὃ καὶ ἡ ἡδονή, διὰ τί οὐκ ἀσπαστόν;* Ἢ *εἰπόντες ἀσπαστὸν ἡδονὴν ἤδη εἴπομεν.* Ἀλλ᾽ *εἰ ὑπάρξει μέν, ὑπάρξαντος δὲ δυνατὸν μὴ ἀσπαστὸν εἶναι;* Ἀλλ᾽ *εἰ τοῦτο, παρόντος τοῦ ἀγαθοῦ αἴσθησιν ἔχον τὸ ἔχον οὐ γνώσεται, ὅτι.* Ἢ *τί κωλύει καὶ γιγνώσκειν καὶ μὴ κινεῖσθαι ἄλλως μετὰ τὸ αὐτὸ ἔχειν;* Ὃ *μᾶλλον ἂν τῷ σωφρονεστέρῳ ὑπάρχοι καὶ μᾶλλον τῷ μὴ ἐνδεεῖ.* Διὸ *οὐδὲ τῷ πρώτῳ, οὐ μόνον ὅτι ἁπλοῦν, ἀλλ᾽ ὅτι ἡ κτῆσις δεηθέντος ἡδεῖα.* Ἀλλὰ *καὶ τουτὶ καταφανὲς ἔσται τὰ ἄλλα ὅσα λοιπὰ προανακαθηραμένοις καὶ ἐκεῖνον τὸν ἀντίτυπον λόγον ἀπωσαμένοις.* Ἔστι *δὲ οὗτος, ὃς ἀπορεῖ, τί ἂν καρπώσαιτο ὁ νοῦν ἔχων εἰς ἀγαθοῦ μοῖραν οὐδὲν πληττόμενος, ὅταν ταῦτα ἀκούῃ, τῷ μὴ σύνεσιν αὐτῶν ἴσχειν, ἢ ὄνομα ἀκούων ἢ ἄλλο τι ἕκαστον αὐτῶν ὑπολαμβάνων ἢ αἰσθητόν τι ζητῶν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν χρήμασιν ἤ τισι τοιούτοις τιθέμενος.* Πρὸς *ὃν λεκτέον, ὡς, ὅταν ταῦτα ἀτιμάζῃ, ὁμολογεῖ τίθεσθαί τι παρ᾽ αὐτῷ ἀγαθόν, ἀπορῶν δ᾽ ὅπῃ, τῇ ἐννοίᾳ τῇ παρ᾽ αὐτῷ ταῦτα*

ἐφαρμόττει. Οὐ γάρ ἔστι λέγειν «μὴ τοῦτο» πάντη ἄπειρον καὶ ἀνεννόητον ὄντα τούτου. Τάχα δὲ καὶ τὸ ὑπὲρ νοῦν ἀπομαντεύεται. Ἔπειτα δέ, εἰ τῷ ἀγαθῷ ἢ τῷ ἐγγὺς τούτου προσβάλλων ἀγνοεῖ, ἐκ τῶν ἀντικειμένων εἰς ἔννοιαν ἴτω. Ἢ οὐδὲ κακὸν τὴν ἄνοιαν θήσεται· καίτοι πᾶς αἱρεῖται νοεῖν καὶ νοῶν σεμνύνεται. Μαρτυροῦσι δὲ καὶ αἱ αἰσθήσεις εἰδήσεις εἶναι θέλουσαι. Εἰ δὴ νοῦς τίμιον καὶ καλὸν καὶ νοῦς ὁ πρῶτος μάλιστα, τί ἂν φαντασθείη τις, εἴ τις δύναιτο, τὸν τούτου γεννητὴν καὶ πατέρα; Τὸ δὲ εἶναι καὶ τὸ ζῆν ἀτιμάζων ἀντιμαρτυρεῖ ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἑαυτοῦ πάθεσι πᾶσιν. Εἰ δέ τις δυσχεραίνει τὸ ζῆν, ᾧ θάνατος μέμικται, τὸ τοιοῦτο δυσχεραίνει, οὐ τὸ ἀληθῶς ζῆν.

30. Ἀλλὰ εἰ δεῖ τῷ ἀγαθῷ τὴν ἡδονὴν μεμίχθαι καὶ μὴ τέλεόν ἐστι τὸ ζῆν, εἴ τις τὰ θεῖα θεῷτο καὶ μάλιστα τὴν τούτων ἀρχήν, νῦν ἰδεῖν ἐφαπτομένους τοῦ ἀγαθοῦ πάντως προσήκει. Τὸ μὲν οὖν οἴεσθαι τὸ ἀγαθὸν ἔκ τε τοῦ νοῦ ὡς ὑποκειμένου ἔκ τε τοῦ πάθους τῆς ψυχῆς ὃ γίνεται ἐκ τοῦ φρονεῖν, οὐ τὸ τέλος οὐδ᾽ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ συναμφότερόν ἐστι τιθέντος, ἀλλὰ νοῦς ἂν εἴη τὸ ἀγαθόν, ἡμεῖς δὲ χαίροντες τῷ τὸ ἀγαθὸν ἔχειν. Καὶ εἴη ἂν αὕτη τις δόξα περὶ ἀγαθοῦ. Ἑτέρα δὲ εἴη ἂν παρὰ ταύτην, ἣ μίξασα τῷ νῷ τὴν ἡδονὴν ὡς ἕν τι ἐξ ἀμφοῖν ὑποκείμενον τοῦτο τίθεται εἶναι, ἵν᾽ ἡμεῖς τὸν τοιοῦτον νοῦν κτησάμενοι ἢ καὶ ἰδόντες τὸ ἀγαθὸν ἔχωμεν· τὸ γὰρ ἔρημον καὶ μόνον οὔτε γενέσθαι οὔτε αἱρετὸν εἶναι δυνατὸν ὡς ἀγαθόν. Πῶς ἂν οὖν μιχθείη νοῦς ἡδονῇ εἰς μίαν συντέλειαν φύσεως; Ὅτι μὲν οὖν τὴν σώματος ἡδονὴν οὐκ ἄν τις οἰηθείη νῷ δυνατὴν εἶναι μίγνυσθαι, παντὶ δήπου δῆλον· ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὅσαι χαραὶ ψυχῆς ἂν ἄλογοι γένοιντο. Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ πάσῃ ἐνεργείᾳ καὶ

διαθέσει δὲ καὶ ζωῇ ἕπεσθαι δεῖ καὶ συνεῖναι οἷόν τι ἐπιθέον, καθὸ τῇ μέν ἐστι κατὰ φύσιν ἰούσῃ τὸ ἐμποδίζον καί τι τοῦ ἐναντίου παραμεμιγμένον, ὃ οὐκ ἐᾷ τὴν ζωὴν ἑαυτῆς εἶναι, τῇ δὲ καθαρὸν καὶ εἰλικρινὲς τὸ ἐνέργημα καὶ ἡ ζωὴ ἐν διαθέσει φαιδρᾷ, τὴν τοιαύτην τοῦ νοῦ κατάστασιν ἀσμενιστὴν καὶ αἱρετωτάτην εἶναι τιθέμενοι ἡδονῇ μεμίχθαι λέγουσιν ἀπορίᾳ οἰκείας προσηγορίας, οἷα ποιοῦσι καὶ τὰ ἄλλα ὀνόματα παρ᾽ ἡμῖν ἀγαπώμενα μεταφέροντες, τὸ «μεθυσθεὶς ἐπὶ τοῦ νέκταρος» καὶ «ἐπὶ δαῖτα καὶ ἑστίασιν» καὶ τὸ «μείδησε δὲ πατὴρ» οἱ ποιηταὶ καὶ ἄλλα τοιαῦτα μυρία. Ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἄσμενον ὄντως ἐκεῖ καὶ τὸ ἀγαπητότατον καὶ τὸ ποθεινότατον, οὐ γινόμενον οὐδ᾽ ἐν κινήσει, αἴτιον δὲ τὸ ἐπιχρῶσαν αὐτὰ καὶ ἐπιλάμψαν καὶ φαιδρῦναν. Διὸ καὶ ἀλήθειαν τῷ μίγματι προστίθησι καὶ τὸ μετρῆσον πρὸ αὐτοῦ ποιεῖ καὶ ἡ συμμετρία καὶ τὸ κάλλος ἐπὶ τῷ μίγματι ἐκεῖθέν φησιν εἰς τὸ καλὸν ἐλήλυθεν. Ὥστε κατὰ τοῦτο ἂν ἡμεῖς καὶ ἐν τούτῳ μοίρας· τὸ δὲ ὄντως ὀρεκτὸν ἡμῖν ἄλλως μὲν ἡμεῖς αὐτοῖς εἰς τὸ βέλτιστον ἑαυτῶν ἀνάγοντες ἑαυτούς, τοῦτο δὴ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ εἶδος ἀσύνθετον καὶ ζωὴν ἐναργῆ καὶ νοερὰν καὶ καλήν.

31. Ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἐκαλλύνθη τὰ πάντα ἐκείνῳ τῷ πρὸ τούτων καὶ φῶς ἔσχε, νοῦς μὲν τὸ τῆς ἐνεργείας τῆς νοερᾶς φέγγος, ᾧ τὴν φύσιν ἐξέλαμψε, ψυχὴ δὲ δύναμιν ἔσχεν εἰς τὸ ζῆν ζωῆς πλείονος εἰς αὐτὴν ἐλθούσης. Ἤρθη μὲν οὖν ἐκεῖ καὶ ἔμεινεν ἀγαπήσας τὸ περὶ ἐκεῖνον εἶναι· ἐπιστραφεῖσα δὲ καὶ ψυχὴ ἡ δυνηθεῖσα, ὡς ἔγνω καὶ εἶδεν, ἥσθη τε τῇ θέᾳ καὶ ὅσον οἵα τε ἦν ἰδεῖν ἐξεπλάγη. Εἶδε δὲ οἷον πληγεῖσα καὶ ἐν αὑτῇ ἔχουσά τι αὐτοῦ συνῄσθετο καὶ διατεθεῖσα ἐγένετο ἐν πόθῳ, ὥσπερ οἱ ἐν τῷ εἰδώλῳ τοῦ

ἐρασμίου κινούμενοι εἰς τὸ αὐτὸ ἰδεῖν ἐθέλειν τὸ ἐρώμενον. Ὥσπερ δὲ ἐνταῦθα σχηματίζονται εἰς ὁμοιότητα τῷ ἐραστῷ οἳ ἂν ἐρῶσι, καὶ τὰ σώματα εὐπρεπέστερα καὶ τὰς ψυχὰς ἄγοντες εἰς ὁμοιότητα, ὡς μὴ λείπεσθαι κατὰ δύναμιν θέλειν τῇ τοῦ ἐρωμένου σωφροσύνῃ τε καὶ ἀρετῇ τῇ ἄλλῃ ἢ ἀπόβλητοι ἂν εἶεν τοῖς ἐρωμένοις τοῖς τοιούτοις καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ συνεῖναι δυνάμενοι, τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ψυχὴ ἐρᾷ μὲν ἐκείνου ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸ ἐρᾶν κινηθεῖσα. Καὶ ἡ πρόχειρον ἔχουσα τὸν ἔρωτα ὑπόμνησιν οὐ περιμένει ἐκ τῶν καλῶν τῶν τῇδε, ἔχουσα δὲ τὸν ἔρωτα, καὶ ἂν ἀγνοῇ ὅτι ἔχει, ζητεῖ ἀεὶ καὶ πρὸς ἐκεῖνο φέρεσθαι θέλουσα ὑπεροψίαν τῶν τῇδε ἔχει, καὶ ἰδοῦσα τὰ ἐν τῷδε τῷ παντὶ καλὰ ὑποψίαν ἔχει πρὸς αὐτά, ὅτι ἐν σαρξὶ καὶ σώμασιν ὁρᾷ αὐτὰ ὄντα καὶ μιαινόμενα τῇ παρούσῃ οἰκήσει καὶ τοῖς μεγέθεσι διειλημμένα καὶ οὐκ αὐτὰ τὰ καλὰ ὄντα· μὴ γὰρ ἂν τολμῆσαι ἐκεῖνα οἷά ἐστιν εἰς βόρβορον σωμάτων ἐμβῆναι καὶ ῥυπᾶναι ἑαυτὰ καὶ ἀφανίσαι. Ὅταν δὲ καὶ παραρρέοντα ἴδῃ, ἤδη παντελῶς γιγνώσκει, ὅτι ἄλλοθεν ἔχει, ὃ ἦν αὐτοῖς ἐπιθέον. Εἶτ᾽ ἐκεῖ φέρεται δεινὴ ἀνευρεῖν οὗπερ ἐρᾷ οὖσα, καὶ οὐκ ἂν πρὶν ἑλεῖν ἀποστᾶσα, εἰ μή πού τις αὐτῆς καὶ τὸν ἔρωτα ἐξέλοι. Ἔνθα δὴ εἶδε μὲν καλὰ πάντα καὶ ἀληθῆ ὄντα, καὶ ἐπερρώσθη πλέον τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς πληρωθεῖσα, καὶ ὄντως ὂν καὶ αὐτὴ γενομένη καὶ σύνεσιν ὄντως λαβοῦσα ἐγγὺς οὖσα αἰσθάνεται οὗ πάλαι ζητεῖ.

32. Ποῦ οὖν ὁ ποιήσας τὸ τοσοῦτον κάλλος καὶ τὴν τοσαύτην ζωὴν καὶ γεννήσας οὐσίαν; Ὁρᾷς τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς ἅπασι ποικίλοις οὖσιν εἴδεσι κάλλος. Καλὸν μὲν ὡδὶ μένειν· ἀλλ᾽ ἐν καλῷ ὄντα δεῖ βλέπειν, ὅθεν ταῦτα καὶ ὅθεν καλά. Δεῖ δ᾽ αὐτὸ εἶναι τούτων μηδὲ ἕν· τὶ γὰρ αὐτῶν ἔσται

μέρος τε ἔσται. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τοιαύτη μορφὴ οὐδέ τις δύναμις οὐδ᾽ αὖ πᾶσαι αἱ γεγενημέναι καὶ οὖσαι ἐνταῦθα, ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσας εἶναι δυνάμεις καὶ ὑπὲρ πάσας μορφάς. Ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ᾽ ἀφ᾽ οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά. Τὸ γὰρ γενόμενον, εἴπερ ἐγίνετο, ἔδει γενέσθαι τι καὶ μορφὴν ἰδίαν ἔσχεν· ὃ δὲ μηδεὶς ἐποίησε, τίς ἂν ποιήσειεν; Οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδὲν μέν, ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ. Πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον τί ἂν μέγεθος ἔχοι; Ἢ ἄπειρος ἂν εἴη, ἀλλ᾽ εἰ ἄπειρος, μέγεθος ἂν ἔχοι οὐδέν. Καὶ γὰρ μέγεθος ἐν τοῖς ὑστάτοις· καὶ δεῖ, εἰ καὶ τοῦτο ποιήσει, αὐτὸν μὴ ἔχειν. Τό τε τῆς οὐσίας μέγα οὐ ποσόν· ἔχοι δ᾽ ἂν καὶ ἄλλο τι μετ᾽ αὐτὸν τὸ μέγεθος. Τὸ δὲ μέγα αὐτοῦ τὸ μηδὲν αὐτοῦ εἶναι δυνατώτερον παρισοῦσθαί τε μηδὲν δύνασθαι· τίνι γὰρ τῶν αὐτοῦ εἰς ἴσον ἄν τι ἔλθοι μηδὲν ταὐτὸν ἔχον; Τό τε εἰς ἀεὶ καὶ εἰς πάντα οὐ μέτρον αὐτῷ δίδωσιν οὐδ᾽ αὖ ἀμετρίαν· πῶς γὰρ ἂν τὰ ἄλλα μετρήσειεν; Οὐ τοίνυν αὖ οὐδὲ σχῆμα. Καὶ μήν, ὅτου ἂν ποθεινοῦ ὄντος μήτε σχῆμα μήτε μορφὴν ἔχοις λαβεῖν, ποθεινότατον καὶ ἐρασμιώτατον ἂν εἴη, καὶ ὁ ἔρως ἂν ἄμετρος εἴη. Οὐ γὰρ ὥρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρως, ὅτι μηδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ᾽ ἄπειρος ἂν εἴη ὁ τούτου ἔρως, ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. Οὐδὲν γὰρ ὂν τί κάλλος; Ἐράσμιον δὲ ὂν τὸ γεννῶν ἂν εἴη τὸ κάλλος. Δύναμις οὖν παντὸς καλοῦ ἄνθος ἐστί, κάλλος καλλοποιόν. Καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ᾽ αὐτοῦ περιουσίᾳ τοῦ κάλλους, ὥστε ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας κάλλους. Οὖσα δὲ κάλλους ἀρχὴ ἐκεῖνο μὲν καλὸν ποιεῖ οὗ ἀρχή, καὶ καλὸν ποιεῖ οὐκ ἐν μορφῇ· ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ γενόμενον ἀμορφεῖν, ἄλλον δὲ τρόπον ἐν μορφῇ. ἡ γὰρ λεγομένη

αὐτὸ τοῦτο μόνον μορφὴ ἐν ἄλλῳ, ἐφ᾽ ἑαυτῆς δὲ οὖσα ἄμορφον. Τὸ οὖν μετέχον κάλλους μεμόρφωται, οὐ τὸ κάλλος.

33. Διὸ καὶ ὅταν κάλλος λέγηται, φευκτέον μᾶλλον ἀπὸ μορφῆς τοιαύτης, ἀλλ᾽ οὐ πρὸ ὀμμάτων ποιητέον, ἵνα μὴ ἐκπέσῃς τοῦ καλοῦ εἰς τὸ ἀμυδρᾷ μετοχῇ καλὸν λεγόμενον. Τὸ δὲ ἄμορφον εἶδος καλόν, εἴπερ εἶδός ἐστι, καὶ ὅσῳ ἂν ἀποσυλήσας εἴης πᾶσαν μορφήν, οἷον καὶ τὴν ἐν λόγῳ, ᾗ διαφέρειν ἄλλο ἄλλου λέγομεν, ὡς δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην ἀλλήλων ἕτερα, καίτοι καλὰ ὄντα. Ἐπειδὴ ὁ νοῦς ἴδιόν τι νοεῖ, ἠλάττωται, κἂν ὁμοῦ πάντα λάβῃ ὅσα ἐν τῷ νοητῷ· κἂν ἕκαστον, μίαν μορφὴν νοητὴν ἔχει· ὁμοῦ δὲ πάντα οἷον ποικίλην τινά, ἔτι ἐν δεήσει, οἷον δεῖ θεάσασθαι ὂν ὑπὲρ ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον καὶ ποικίλον καὶ οὐ ποικίλον, οὗ ὀρέγεται μὲν ψυχὴ οὐ λέγουσα διὰ τί τοιοῦτον ποθεῖ, ὁ δὲ λόγος λέγει, ὅτι τοῦτο τὸ ὄντως, εἴπερ ἐν τῷ πάντῃ ἀνειδέῳ ἡ τοῦ ἀρίστου φύσις καὶ ἡ τοῦ ἐρασμιωτάτου. Διὸ ὅ τι ἂν εἰς εἶδος ἀνάγων τῇ ψυχῇ δεικνύῃς, ἐπὶ τούτῳ ἄλλο τὸ μορφῶσαν ζητεῖ. Λέγει δὴ ὁ λόγος, ὅτι τὸ μορφὴν ἔχον καὶ ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος μεμετρημένον πᾶν, τοῦτο δὲ οὐ πᾶν οὐδὲ αὔταρκες οὐδὲ παρ᾽ αὐτοῦ καλόν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο μέμικται. Δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν καλά, τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρκαλον μὴ μεμετρῆσθαι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ μεμορφῶσθαι μηδὲ εἶδος εἶναι. Ἀνείδεον ἄρα τὸ πρώτως καὶ πρῶτον καὶ ἡ καλλονὴ ἐκεῖνο ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῶν ἐραστῶν πάθος, ὡς, ἕως ἐστὶν ἐν ἐκείνῳ τῷ τύπον αἰσθητὸν ἔχοντι, οὔπω ἐρᾷ· ὅταν δ᾽ ἀπ᾽ ἐκείνου αὐτὸς ἐν αὐτῷ οὐκ αἰσθητὸν γεννήσῃ τύπον ἐν ἀμερεῖ ψυχῇ, τότε ἔρως φύεται. Βλέπειν δὲ ζητεῖ τὸ ἐρώμενον, ἵν᾽ ἐκεῖνο ἐπάρδοι μαραινόμενον. Εἰ δὲ σύνεσιν λάβοι, ὡς δεῖ μεταβαίνειν ἐπὶ

τὸ ἀμορφότερον, ἐκείνου ἂν ὀρέγοιτο· καὶ γὰρ ὃ ἐξ ἀρχῆς ἔπαθεν, ἐκ σέλαος ἀμυδροῦ ἔρως φωτὸς μεγάλου. Τὸ γὰρ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφή· τοῦτο γοῦν γεννᾷ τὴν μορφήν, οὐχ ἡ μορφὴ τοῦτο, καὶ γεννᾷ, ὅταν ὕλη προσέλθη. Ἡ δὲ ὕλη πορρωτάτω ἐξ ἀνάγκης, ὅτι μηδὲ τῶν ὑστάτων μορφῶν παρ᾽ αὑτῆς τινα ἔχει. Εἰ οὖν ἐράσμιον μὲν οὐχ ἡ ὕλη, ἀλλὰ τὸ εἰδοποιηθὲν διὰ τὸ εἶδος, τὸ δ᾽ ἐπὶ τῇ ὕλῃ εἶδος παρὰ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ μᾶλλον εἶδος καὶ μᾶλλον ἐράσμιον καὶ νοῦς μᾶλλον ταύτης εἶδος καὶ ἔτι μᾶλλον ἐρασμιώτερον, ἀνείδεον δεῖ τὴν καλοῦ τίθεσθαι φύσιν τὴν πρώτην.

34. Καὶ οὐκέτι θαυμάσομεν τὸ τοὺς δεινοὺς πόθους παρέχον εἰ πάντη ἀπήλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς· ἐπεὶ καὶ ψυχή, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ᾖ ἐν αὐτῇ. Οὐ γάρ ἐστιν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι. Ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτ᾽ αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον. Ὅταν δὲ τούτου εὐτυχήσῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἥκῃ πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ παρὸν φανῇ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὑτὴν ὡς ὅτι μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα ἡ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δήλη που τοῖς παρασκευαζομένοις ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ᾽ ἔτι δύο, ἀλλ᾽ ἓν ἄμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι· μίμησις δὲ τούτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἐρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρῖναι θέλοντες καὶ οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, ὅτι ἐστὶν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῷον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν ἀνώμαλος γὰρ ἡ τούτων πως θέα καὶ οὐδὲ σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτὰ οὔτε θέλει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνῳ

παρόντι ἀπαντᾷ κἀκεῖνο ἀντ' αὐτῆς βλέπει· τίς δὲ οὖσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾶν. Ἔνθα δὴ οὐδὲν πάντων ἀντὶ τούτου ἀλλάξαιτο, οὐδ' εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὡς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνονος οὐδὲ μᾶλλον ἀγαθοῦ· οὔτε γὰρ ἀνωτέρω τρέχει τά τε ἄλλα πάντα κατιούσης, κἂν ᾖ ἄνω. Ὥστε τότε ἔχει καὶ τὸ κρίνειν καλῶς καὶ γιγνώσκειν, ὅτι τοῦτό ἐστιν οὗ ἐφίετο, καὶ τίθεσθαι, ὅτι μηδέν ἐστι κρεῖττον αὐτοῦ. Οὐ γάρ ἐστιν ἀπάτη ἐκεῖ· ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθέστερον τύχοι; Ὃ οὖν λέγει, ἐκεῖνό ἐστι, καὶ ὕστερον λέγει, καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει καὶ εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται, ὅτι εὐπαθεῖ· οὐδὲ γαργαλιζομένου λέγει τοῦ σώματος, ἀλλὰ τοῦτο γενομένη, ὃ πάλαι, ὅτε εὐτύχει. Ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, οἷς πρὶν ἥδετο, ἀρχαῖς ἢ δυνάμεσιν ἢ πλούτοις ἢ κάλλεσιν ἢ ἐπιστήμαις, ταῦτα ὑπεριδοῦσα λέγει οὐκ ἂν εἰποῦσα μὴ κρείττοσι συντυχοῦσα τούτων· οὐδὲ φοβεῖται, μή τι πάθῃ, μετ' ἐκείνου οὖσα οὐδ' ὅλως ἰδοῦσα· εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὴν φθείροιτο, εὖ μάλα καὶ βούλεται, ἵνα πρὸς τούτῳ ᾖ μόνον· εἰς τόσον ἥκει εὐπαθείας.

35. Οὕτω δὲ διάκειται τότε, ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν, ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἠσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει. Καὶ γὰρ οὐδ' ἐκεῖνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ, καίτοι νοῦς γενόμενος αὕτη θεωρεῖ οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη· ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ, ἐπὴν δ' ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεόν, πάντα ἤδη ἀφίησιν, οἷον εἴ τις εἰσελθὼν εἰς οἶκον ποικίλον καὶ οὕτω καλὸν θεωροῖ ἔνδον ἕκαστα τῶν ποικιλμάτων καὶ θαυμάζοι, πρὶν ἰδεῖν τὸν τοῦ οἴκου δεσπότην, ἰδὼν δ' ἐκεῖνον καὶ ἀγασθεὶς οὐ κατὰ τὴν τῶν ἀγαλμάτων φύσιν ὄντα, ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θέας, ἀφεὶς ἐκεῖνα τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ

βλέποι, εἶτα βλέπων καὶ μὴ ἀφαιρῶν τὸ ὄμμα μηκέτι ὅραμα βλέποι τῷ συνεχεῖ τῆς θέας, ἀλλὰ τὴν ὄψιν αὐτοῦ συγκεράσαιτο τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὁρατὸν πρότερον ὄψιν γεγονέναι, τῶν δ᾽ ἄλλων πάντων ἐπιλάθοιτο θεαμάτων. Καὶ τάχα ἂν σῴζοι τὸ ἀνάλογον ἡ εἰκών, εἰ μὴ ἄνθρωπος εἴη ὁ ἐπιστὰς τῷ τὰ τοῦ οἴκου θεωμένῳ, ἀλλά τις θεός, καὶ οὗτος οὐ κατ᾽ ὄψιν φανείς, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου. Καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ᾽ ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Παρὰ μέρος δὲ ὁ νοῦς ἐκεῖνος ἄλλα, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλα ὁρᾷ; Ἢ οὔ· ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν ἀεί, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. Καὶ γὰρ ὁρῶν ἐκεῖνον ἔσχε γεννήματα καὶ συνῄσθετο καὶ τούτων γενομένων καὶ ἐνόντων· καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο δὲ ᾗ δυνάμει ἔμελλε νοεῖν. Ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίνεται. Ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ᾽ αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἑνῶσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς μακαρίαν διδοὺς αἴσθησιν καὶ θέαν, τοσοῦτον ἄρας, ὥστε μήτε ἐν τόπῳ εἶναι, μήτε ἔν τῳ ἄλλῳ, ἐν οἷς πέφυκεν ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι· οὐδὲ γὰρ αὐτός που· ὁ δὲ νοητὸς τόπος ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι

μηδὲ ἐκεῖνο. Οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν. Οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ· ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ. Νοεῖ *δὲ οὐδ᾽ ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ.*

36. *Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα δῆλα, εἴρηται δέ τι καὶ περὶ τούτου.* Ἀλλ᾽ *ὅμως καὶ νῦν ἐπ᾽ ὀλίγον λεκτέον ἀρχομένοις μὲν ἐκεῖθεν, διὰ λογισμῶν δὲ προϊοῦσιν.* Ἔστι *μὲν γὰρ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφὴ μέγιστον, καὶ μέγιστόν φησι τοῦτ᾽ εἶναι μάθημα, οὐ τὸ πρὸς αὐτὸ ἰδεῖν μάθημα λέγων, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ μαθεῖν τι πρότερον.* Διδάσκουσι *μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοί τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ᾽ αὐτοῦ ἱδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἑστιάσεις.* Ὅστις *γένηται ὁμοῦ θεατής τε καὶ θέαμα αὐτὸς αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῷον παντελὲς μηκέτι ἔξωθεν αὐτὸ βλέποι τοῦτο δὲ γενόμενος ἐγγύς ἐστι, καὶ τὸ ἐφεξῆς ἐκεῖνο, καὶ πλησίον αὐτὸ ἤδη ἐπὶ παντὶ τῷ νοητῷ ἐπιστίλβον.* Ἔνθα *δὴ ἐάσας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι του παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἱδρυθείς, ἐν ᾧ μέν ἐστι, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ᾽ αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ᾽ ἡ θέα πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι᾽ αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὁρᾶν, ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὅραμα ἦν.* Οὐ *γὰρ ἦν ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὁρώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ νοῦς καὶ νοούμενον, ἀλλ᾽ αὐγὴ γεννῶσα ταῦτα εἰς ὕστερον καὶ ἀφεῖσα εἶναι παρ᾽ αὐτῷ· αὐτὸς δὲ αὐγὴ μόνον γεννῶσα νοῦν, οὔτι σβέσασα αὐτῆς ἐν τῷ γεννῆσαι, ἀλλὰ μείνασα μὲν αὐτή, γενομένου δ᾽ ἐκείνου τῷ τοῦτο εἶναι.* Εἰ *γὰρ μὴ τοῦτο τοιοῦτον ἦν, οὐκ ἂν ὑπέστη ἐκεῖνο.*

37. Οἱ μὲν οὖν νόησιν αὐτῷ δόντες τῷ λόγῳ τῶν μὲν ἐλαττόνων καὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἔδοσαν· καίτοι καὶ τοῦτο ἄτοπον τὰ ἄλλα, φασί τινες, μὴ εἰδέναι· ἀλλ᾽ οὖν ἐκεῖνοι ἄλλο τιμιώτερον αὐτοῦ οὐχ εὑρόντες τὴν νόησιν αὐτῷ αὐτοῦ εἶναι ἔδοσαν, ὥσπερ τῇ νοήσει σεμνοτέρου αὐτοῦ ἐσομένου καὶ τοῦ νοεῖν κρείττονος ἢ κατ᾽ αὐτὸν ὅ ἐστιν ὄντος, ἀλλ᾽ οὐκ αὐτοῦ σεμνύνοντος τὴν νόησιν. Τίνι γὰρ τὸ τίμιον ἕξει, τῇ νοήσει ἢ αὐτῷ; Εἰ μὲν τῇ νοήσει, αὐτῷ οὐ τίμιον ἢ ἧττον, εἰ δὲ αὐτῷ, πρὸ τῆς νοήσεώς ἐστι τέλειος καὶ οὐ τῇ νοήσει τελειούμενος. Εἰ δ᾽ ὅτι ἐνέργειά ἐστιν, ἀλλ᾽ οὐ δύναμις, δεῖ νοεῖν, εἰ μὲν οὐσία ἐστὶν ἀεὶ νοοῦσα καὶ τούτῳ ἐνέργειαν λέγουσι, δύο ὅμως λέγουσι, τὴν οὐσίαν καὶ τὴν νόησιν, καὶ οὐχ ἁπλοῦν λέγουσιν, ἀλλά τι ἕτερον προστιθέασιν αὐτῷ, ὥσπερ ὀφθαλμοῖς τὸ ὁρᾶν κατ᾽ ἐνέργειαν, κἂν ἀεὶ βλέπωσιν. Εἰ δ᾽ ἐνεργείᾳ λέγουσιν, ὅτι ἐνέργειά ἐστι καὶ νόησις, οὐκ ἂν οὖσα νόησις νοοῖ, ὥσπερ οὐδὲ κίνησις κινοῖτο ἄν. Τί οὖν; οὐ καὶ αὐτοὶ λέγετε οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν εἶναι ἐκεῖνα; Ἀλλὰ πολλὰ ταῦτα ὁμολογοῦμεν εἶναι καὶ ταῦτα ἕτερα, τὸ δὲ πρῶτον ἁπλοῦν, καὶ τὸ ἐξ ἄλλου δίδομεν νοεῖν καὶ οἷον ζητεῖν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν καὶ αὐτὸ καὶ τὸ ποιῆσαν αὐτό, καὶ ἐπιστραφὲν ἐν τῇ θέᾳ καὶ γνωρίσαν νοῦν ἤδη δικαίως εἶναι· τὸ δὲ μήτε γενόμενον μήτ᾽ ἔχον πρὸ αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ἀεὶ ⟨ὂν⟩ ὅ ἐστι τίς αἰτία τοῦ νοεῖν ἕξει; Διὸ ὑπὲρ νοῦν φησιν ὁ Πλάτων εἶναι ὀρθῶς. Νοῦς μὲν γὰρ μὴ νοῶν ἀνόητος· ᾧ γὰρ ἡ φύσις ἔχει τὸ νοεῖν, εἰ μὴ τοῦτο πράττοι, ἀνόητον· ᾧ δὲ μηδὲν ἔργον ἐστί, τί ἂν τούτῳ τις ἔργον προσάγων κατὰ στέρησιν αὐτοῦ κατηγοροῖ τοῦτο, ὅτι μὴ πράττει; Οἷον εἰ ἀνίατρον αὐτόν τις λέγοι. Μηδὲν δὲ ἔργον εἶναι αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἐπιβάλλει αὐτῷ ποιεῖν· ἀρκεῖ γὰρ αὐτὸς καὶ οὐδὲν δεῖ ζητεῖν

παρ' αὐτὸν ὑπὲρ τὰ πάντα ὄντα· ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ὢν αὐτὸς ὅ ἐστιν.

38. Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ «ἔστιν»· οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ «ἀγαθός ἐστι» κατὰ τούτου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὸ «ἔστι»· τὸ δὲ «ἔστιν» οὐχ ὡς κατ' ἄλλου ἄλλο, ἀλλ' ὡς σημαῖνον ὅ ἐστι. Λέγομεν δὲ τἀγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτό· εἶτα οὐδ' «ἔστιν ἀγαθὸν» λέγειν ἀξιοῦντες οὐδὲ τὸ «τὸ» προτιθέναι αὐτοῦ, δηλοῦν δὲ οὐ δυνάμενοι, εἴ τις αὐτὸ παντάπασιν ἀφέλοι, ἵνα μὴ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ποιῶμεν, ὡς μὴ δεῖσθαι τοῦ «ἔστιν» ἔτι, οὕτω λέγομεν «τἀγαθόν». Ἀλλὰ τίς παραδέξεται φύσιν οὐκ οὖσαν ⟨ἐν⟩ αἰσθήσει καὶ γνώσει αὐτῆς; Τί οὖν γνώσεται; «ἐγώ εἰμι»; Ἀλλ' οὐκ ἔστι. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐρεῖ τὸ «ἀγαθόν εἰμι»; Ἢ πάλιν τὸ «ἔστι» κατηγορήσει αὐτοῦ. Ἀλλὰ τὸ «ἀγαθὸν» μόνον ἐρεῖ τι προσθείς· «ἀγαθὸν» μὲν γὰρ νοήσειεν ἄν τις ἄνευ τοῦ «ἔστιν», εἰ μὴ κατ' ἄλλου κατηγοροῖ· ὁ δὲ αὐτὸ νοῶν ὅτι ἀγαθὸν πάντως νοήσει τὸ «ἐγώ εἰμι τὸ ἀγαθόν»· εἰ δὲ μή, ἀγαθὸν μὲν νοήσει, οὐ παρέσται δὲ αὐτῷ τὸ ὅτι αὐτός ἐστι τοῦτο νοεῖν. Δεῖ οὖν τὴν νόησιν εἶναι, ὅτι «ἀγαθόν εἰμι». Καὶ εἰ μὲν νόησις αὐτὴ τὸ ἀγαθόν, οὐκ αὐτοῦ ἔσται νόησις, ἀλλ' ἀγαθοῦ, αὐτός τε οὐκ ἔσται τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ νόησις. Εἰ δὲ ἑτέρα τοῦ ἀγαθοῦ ἡ νόησις τοῦ ἀγαθοῦ, ἔστιν ἤδη τὸ ἀγαθὸν πρὸ τῆς νοήσεως αὐτοῦ. Εἰ δ' ἔστι πρὸ τῆς νοήσεως τὸ ἀγαθὸν αὔταρκες, αὔταρκες ὂν αὐτῷ εἰς ἀγαθὸν οὐδὲν ἂν δέοιτο τῆς νοήσεως τῆς περὶ αὐτοῦ· ὥστε ᾗ ἀγαθὸν οὐ νοεῖ ἑαυτό.

39. Ἀλλὰ ᾗ τί; Ἢ οὐδὲν ἄλλο πάρεστιν αὐτῷ, ἀλλ' ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν ἔσται. Ἀλλὰ οὐκ ὄντος οἷον διαστήματός τινος οὐδὲ διαφορᾶς πρὸς αὐτὸ τὸ

ἐπιβάλλειν ἑαυτῷ τί ἂν εἴη ἢ αὐτό; Διὸ καὶ ὀρθῶς ἑτερότητα λαμβάνει, ὅπου νοῦς καὶ οὐσία. Δεῖ γὰρ τὸν νοῦν ἀεὶ ἑτερότητα καὶ ταὐτότητα λαμβάνειν, εἴπερ νοήσει. Ἑαυτόν τε γὰρ οὐ διακρινεῖ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ τῇ πρὸς αὐτὸ ἑτέρου σχέσει τά τε πάντα οὐ θεωρήσει, μηδεμιᾶς ἑτερότητος γενομένης εἰς τὸ πάντα εἶναι· οὐδὲ γὰρ ἂν οὐδὲ δύο. Ἔπειτα, *εἰ νοήσει, οὐ δήπου ἑαυτὸν μόνον νοήσει, εἴπερ ὅλως νοήσει· διὰ τί γὰρ οὐχ ἅπαντα;* Ἢ *ἀδυνατήσει;* Ὅλως *δὲ οὐχ ἁπλοῦς γίνεται νοῶν ἑαυτόν, ἀλλὰ δεῖ τὴν νόησιν τὴν περὶ αὐτοῦ ἑτέρου εἶναι, εἴ τι ὅλως δύναιτο νοεῖν αὐτό.* Ἐλέγομεν *δέ, ὅτι οὐ νόησις τοῦτο, οὐδ᾿ εἰ ἄλλον αὐτὸν ἐθέλοι ἰδεῖν.* Νοήσας *δὲ αὐτὸς πολὺς γίνεται, νοητός, νοῶν, κινούμενος καὶ ὅσα ἄλλα προσήκει νῷ.* Πρὸς *δὲ τούτοις κἀκεῖνο ὁρᾶν προσήκει, ὅπερ εἴρηται ἤδη ἐν ἄλλοις, ὡς ἑκάστη νόησις, εἴπερ νόησις ἔσται, ποικίλον τι δεῖ εἶναι, τὸ δὲ ἁπλοῦν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶν οἷον κίνημα, εἰ τοιοῦτον εἴη οἷον ἐπαφή, οὐδὲν νοερὸν ἔχει.* Τί *οὖν; οὔτε τὰ ἄλλα οὔτε αὐτὸν εἰδήσει;* Ἀλλὰ *σεμνὸν ἑστήξεται.* Τὰ *μὲν οὖν ἄλλα ὕστερα αὐτοῦ, καὶ ἦν πρὸ αὐτῶν ὃ ἦν, καὶ ἐπίκτητος αὐτῶν ἡ νόησις καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ ἀεὶ καὶ οὐχ ἑστηκότων; κἂν τὰ ἑστῶτα δὲ νοῇ, πολύς ἐστιν.* Οὐ *γὰρ δὴ τὰ μὲν ὕστερα μετὰ τῆς νοήσεως καὶ τὴν οὐσίαν ἕξει, αἱ δὲ τούτου νοήσεις θεωρίαι κεναὶ μόνον ἔσονται.* Ἡ *δὲ πρόνοια ἀρκεῖ ἐν τῷ αὐτὸν εἶναι, παρ᾿ οὗ τὰ πάντα.* Τὸ *δὲ πρὸς αὐτὸν πῶς, εἰ μὴ αὐτόν;* Ἀλλὰ *σεμνὸν ἑστήξεται.* Ἔλεγε *μὲν οὖν ὁ* Πλάτων *περὶ τῆς οὐσίας λέγων, ὅτι νοήσει, ἀλλ᾿ οὐ σεμνὸν ἑστήξοιτο ὡς τῆς οὐσίας μὲν νοούσης, τοῦ δὲ μὴ νοοῦντος σεμνοῦ ἑστηξομένου, τὸ μὲν «ἑστήξοιτο» τῷ μὴ ἄλλως ἂν δεδυνῆσθαι ἑρμηνεῦσαι, σεμνότερον δὲ καὶ ὄντως σεμνὸν νομίζων εἶναι τὸ ὑπερβεβηκὸς τὸ νοεῖν.*

40. Καὶ ὅτι μὲν μὴ δεῖ νόησιν περὶ αὐτὸν εἶναι, εἰδεῖεν ἂν οἱ προσαψάμενοι τοῦ τοιούτου· δεῖ γε μὴν παραμύθια ἄττα πρὸς τοῖς εἰρημένοις κομίζειν, εἴ πῃ οἷόν τε τῷ λόγῳ σημῆναι. Δεῖ δὲ τὴν πειθὼ μεμιγμένην ἔχειν τὴν ἀνάγκην. Δεῖ τοίνυν γιγνώσκειν ἐπιστήσαντα, ὡς νόησις πᾶσα ἔκ τινός ἐστι καὶ τινός. Καὶ ἡ μὲν συνοῦσα τῷ ἐξ οὗ ἐστιν ὑποκείμενον μὲν ἔχει τὸ οὗ ἐστι νόησις, οἷον δὲ ἐπικείμενον αὐτὴ γίνεται ἐνέργεια αὐτοῦ οὖσα καὶ πληροῦσα τὸ δυνάμει ἐκεῖνο οὐδὲν αὐτὴ γεννῶσα· ἐκείνου γάρ ἐστιν, οὗ ἐστι, μόνον, οἷον τελείωσις. Ἡ δὲ οὖσα νόησις μετ᾽ οὐσίας καὶ ὑποστήσασα τὴν οὐσίαν οὐκ ἂν δύναιτο ἐν ἐκείνῳ εἶναι, ἀφ᾽ οὗ ἐγένετο· οὐ γὰρ ἂν ἐγέννησέ τι ἐν ἐκείνῳ οὖσα. Ἀλλ᾽ οὖσα δύναμις τοῦ γεννᾶν ἐφ᾽ ἑαυτῆς ἐγέννα, καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς ἐστιν οὐσία, καὶ σύνεστι καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ, καὶ ἔστιν οὐχ ἕτερον ἡ νόησις καὶ ἡ οὐσία αὕτη καὶ αὖ ᾗ ἑαυτὴν νοεῖ ἡ φύσις, οὐχ ἕτερον, ἀλλ᾽ ἢ λόγῳ, τὸ νοούμενον καὶ τὸ νοοῦν, πλῆθος ὄν, ὡς δέδεικται πολλαχῇ. Καὶ ἔστιν αὕτη πρώτη ἐνέργεια ὑπόστασιν γεννήσασα εἰς οὐσίαν, καὶ ἴνδαλμα ὂν ἄλλου οὕτως ἐστὶ μεγάλου τινός, ὥστε ἐγένετο οὐσία. Εἰ δ᾽ ἦν ἐκείνου καὶ μὴ ἀπ᾽ ἐκείνου, οὐδ᾽ ἂν ἄλλο τι ἢ ἐκείνου ἦν, καὶ οὐκ ἂν ἐφ᾽ ἑαυτῆς ὑπόστασις ἦν. Πρώτη δὴ οὖσα αὕτη ἐνέργεια καὶ πρώτη νόησις οὐκ ἂν ἔχοι οὔτε ἐνέργειαν πρὸ αὐτῆς οὔτε νόησιν. Μεταβαίνων τοίνυν τις ἀπὸ ταύτης τῆς οὐσίας καὶ νοήσεως οὔτε ἐπὶ οὐσίαν ἥξει οὔτ᾽ ἐπὶ νόησιν, ἀλλ᾽ ἐπέκεινα ἥξει οὐσίας καὶ νοήσεως ἐπί τι θαυμαστόν, ὃ μήτε ἔχει ἐν αὐτῷ οὐσίαν μήτε νόησιν, ἀλλ᾽ ἔστιν ἔρημον αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐδὲν δεόμενον. Οὐ γὰρ ἐνεργήσας πρότερον ἐγέννησεν ἐνέργειαν· ἤδη γὰρ ἂν ἦν, πρὶν γενέσθαι· οὐδὲ νοήσας ἐγέννησε νόησιν· ἤδη γὰρ ἂν

νενοήκει, πρὶν γενέσθαι νόησιν. Ὅλως γὰρ ἡ νόησις, εἰ μὲν ἀγαθοῦ, χεῖρον αὐτοῦ· ὥστε οὐ τοῦ ἀγαθοῦ ἂν εἴη· λέγω δὲ οὐ τοῦ ἀγαθοῦ, οὐχ ὅτι μὴ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀγαθόν τοῦτο γὰρ ἔστω ἀλλ' ὅτι ἐν αὐτῷ τῷ ἀγαθῷ οὐκ ἂν εἴη νόησις· ἢ ἓν ἔσται ὁμοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἔλαττον αὐτοῦ, ἡ νόησις αὐτοῦ. Εἰ δὲ χεῖρον ἔσται, ὁμοῦ ἡ νόησις ἔσται καὶ ἡ οὐσία. Εἰ δὲ κρεῖττον ἡ νόησις, τὸ νοητὸν χεῖρον ἔσται. Οὐ δὴ ἐν τῷ ἀγαθῷ ἡ νόησις, ἀλλὰ χεῖρον οὖσα καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν ἀξιωθεῖσα ἑτέρωθι ἂν εἴη αὐτοῦ, καθαρὸν ἐκεῖνο ὥσπερ τῶν ἄλλων καὶ αὐτῆς ἀφεῖσα. Καθαρὸν δὲ ὂν νοήσεως εἰλικρινῶς ἐστιν ὅ ἐστιν, οὐ παραποδιζόμενον τῇ νοήσει παρούσῃ, ὡς μὴ εἰλικρινὲς καὶ ἓν εἶναι. Εἰ δέ τις καὶ τοῦτο ἅμα νοοῦν καὶ νοούμενον ποιεῖ καὶ οὐσίαν καὶ νόησιν συνοῦσαν τῇ οὐσίᾳ καὶ οὕτως αὐτὸ νοοῦν θέλει ποιεῖν, ἄλλου δεήσεται καὶ τούτου πρὸ αὐτοῦ, ἐπείπερ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ νόησις ἢ ἄλλου ὑποκειμένου τελείωσις ἢ συνυπόστασις οὖσα πρὸ αὐτῆς καὶ αὐτὴ ἄλλην ἔχει φύσιν, ᾗ καὶ τὸ νοεῖν εἰκότως. Καὶ γὰρ ἔχει ὃ νοήσει, ὅτι ἄλλο πρὸ αὐτῆς· καὶ ὅταν αὐτὴ αὐτήν, οἷον καταμανθάνει ἃ ἔσχεν ἐκ τῆς ἄλλου θέας ἐν αὐτῇ. Ὧι δὲ μήτε τι ἄλλο πρὸ αὐτοῦ μήτε τι σύνεστιν αὐτῷ ἐξ ἄλλου, τί καὶ νοήσει ἢ πῶς ἑαυτόν; Τί γὰρ ἐζήτει ἢ τί ἐπόθει; Ἢ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ὅση, ὡς ἐκτὸς οὔσης αὐτοῦ, καθὸ ἐνόει; Λέγω δέ, εἰ ἄλλη μὲν ἡ δύναμις αὐτοῦ, ἣν ἐμάνθανεν, ἄλλη δέ, ᾗ ἐμάνθανεν· εἰ δὲ μία, τί ζητεῖ;

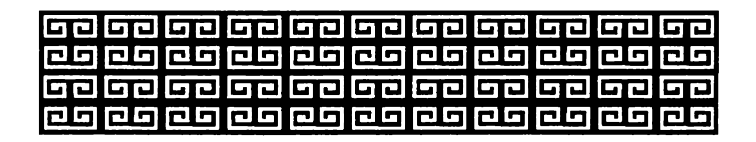
41. Κινδυνεύει γὰρ βοήθεια τὸ νοεῖν δεδόσθαι ταῖς φύσεσι ταῖς θειοτέραις μέν, ἐλάττοσι δὲ οὔσαις, καὶ οἷον αὐταῖς τυφλαῖς οὔσαις ὄμμα. Ὁ δ' ὀφθαλμὸς τί ἂν δέοιτο τὸ ὂν ὁρᾶν φῶς αὐτὸς ὤν; Ὃ δ' ἂν δέηται, δι' ὀφθαλμοῦ σκότον ἔχων παρ' αὐτῷ φῶς ζητεῖ. Εἰ οὖν φῶς τὸ νοεῖν, τὸ δὲ φῶς

φῶς οὐ ζητεῖ, οὐκ ἂν ἐκείνη ἡ αὐγὴ φῶς μὴ ζητοῦσα ζητήσειε νοεῖν, οὐδὲ προσθήσει αὐτῇ τὸ νοεῖν· τί γὰρ καὶ ποιήσει; Ἢ τί προσθήσει δεόμενος καὶ αὐτὸς ὁ νοῦς, ἵνα νοῇ; Οὐκ αἰσθάνεται οὖν ἑαυτοῦ οὐ γὰρ δεῖται οὐδ᾽ ἔστι δύο, μᾶλλον ‹οὐ›δὲ πλείω, αὐτός, ἡ νόησις οὐ γὰρ δὴ ἡ νόησις αὐτός δεῖ δὲ τρίτον καὶ τὸ νοούμενον εἶναι. Εἰ δὲ ταὐτὸν νοῦς, νόησις, νοητόν, πάντη ἓν γενόμενα ἀφανιεῖ αὐτὰ ἐν αὐτοῖς· διακριθέντα δὲ τῷ ἄλλο πάλιν αὖ οὐκ ἐκεῖνο ἔσται. Ἐατέον οὖν τὰ ἄλλα πάντη ἐπὶ φύσεως ἀρίστης οὐδεμιᾶς ἐπικουρίας δεομένης· ὃ γὰρ ἂν προσθῇς, ἠλάττωσας τῇ προσθήκῃ τὴν οὐδενὸς δεομένην. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἡ νόησις καλόν, ὅτι ψυχὴ δεῖται νοῦν ἔχειν, καὶ νῷ, ὅτι τὸ εἶναι αὐτῷ ταὐτόν, καὶ ἡ νόησις πεποίηκεν αὐτόν· συνεῖναι οὖν δεῖ τῇ νοήσει τοῦτον καὶ σύνεσιν αὐτοῦ λαμβάνειν ἀεί, ὅτι τοῦτο τοῦτο, ὅτι τὰ δύο ἕν· εἰ δ᾽ ἓν ἦν μόνον, ἤρκεσεν ἂν αὐτῷ καὶ οὐκ ἂν ἐδεήθη λαβεῖν. Ἐπεὶ καὶ τὸ «γνῶθι σαυτὸν» λέγεται τούτοις, οἳ διὰ τὸ πλῆθος ἑαυτῶν ἔργον ἔχουσι διαριθμεῖν ἑαυτοὺς καὶ μαθεῖν, ὅσα καὶ ποῖα ὄντες οὐ πάντα ἴσασιν ἢ οὐδέν, οὐδ᾽ ὅ τι ἄρχει οὐδὲ κατὰ τί αὐτοί. Εἰ δέ τί ἐστιν αὐτό, μειζόνως ἐστὶν ἢ κατὰ γνῶσιν καὶ νόησιν καὶ συναίσθησιν αὐτοῦ· ἐπεὶ οὐδὲ ἑαυτῷ οὐδέν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ εἰσάγει εἰς αὐτόν, ἀλλὰ ἀρκεῖ αὐτό. Οὐ τοίνυν οὐδ᾽ ἀγαθὸν αὐτῷ, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις· ταῦτα γὰρ καὶ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτοῦ· γελοῖον γάρ· οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἐνδεὲς ἦν αὐτοῦ. Οὐδὲ βλέπει δὴ ἑαυτό· δεῖ γάρ τι εἶναι καὶ γίνεσθαι αὐτῷ ἐκ τοῦ βλέπειν. Τούτων γὰρ ἁπάντων παρακεχώρηκε τοῖς μετ᾽ αὐτό, καὶ κινδυνεύει μηδὲν τῶν προσόντων τοῖς ἄλλοις ἐκείνῳ παρεῖναι, ὥσπερ οὐδὲ οὐσία· οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ νοεῖν, εἴπερ ἐνταῦθα ἡ οὐσία καὶ ὁμοῦ ἄμφω ἡ νόησις ἡ

πρώτη καὶ κυρίως καὶ τὸ εἶναι. Διὸ οὔτε λόγος οὔτε αἴσθησις οὔτε ἐπιστήμη, ὅτι μηδὲν ἔστι κατηγορεῖν αὐτοῦ ὡς παρόν.

42. Ἀλλ᾽ ὅταν ἀπορῇς ἐν τῷ τοιούτῳ καὶ ζητῇς, ὅπου δεῖ ταῦτα θέσθαι, λογισμῷ ἐπ᾽ αὐτὰ στελλόμενος, ἀπόθου ταῦτα, ἃ νομίζεις σεμνὰ εἶναι, ἐν τοῖς δευτέροις, καὶ μήτε τὰ δεύτερα προστίθει τῷ πρώτῳ μήτε τὰ τρίτα τοῖς δευτέροις, ἀλλὰ τὰ δεύτερα περὶ τὸ πρῶτον τίθει καὶ τὰ τρίτα περὶ τὸ δεύτερον. Οὕτω γὰρ αὐτὰ ἕκαστα ἐάσεις, ὡς ἔχει, καὶ τὰ ὕστερα ἐξαρτήσεις ἐκείνων ὡς ἐκεῖνα περιθέοντα ἐφ᾽ ἑαυτῶν ὄντα. Διὸ καὶ ὀρθῶς καὶ ταύτῃ λέγεται περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ κἀκείνου ἕνεκα πάντα, τὰ πάντα ὄντα λέγοντος αὐτοῦ καὶ τὸ ἐκείνου ἕνεκα, ἐπειδὴ καὶ τοῦ εἶναι αἴτιος αὐτοῖς καὶ οἷον ὀρέγεται ἐκείνου ἑτέρου ὄντος τῶν πάντων καὶ οὐδὲν ἔχοντος, ὃ ἐκείνοις πάρεστιν· ἢ οὐκ ἂν εἴη ἔτι τὰ πάντα, εἴ τι ἐκείνῳ τῶν ἄλλων τῶν μετ᾽ αὐτὸν παρείη. Εἰ οὖν καὶ νοῦς τῶν πάντων, οὐδὲ νοῦς ἐκείνῳ. Αἴτιον δὲ λέγων πάντων καλῶν τὸ καλὸν ἐν τοῖς εἴδεσι φαίνεται τιθέμενος, αὐτὸ δὲ ὑπὲρ τὸ καλὸν πᾶν τοῦτο. Ταῦτα δὴ δεύτερα τιθεὶς εἰς ⟨αὐτὰ⟩ τὰ τρίτα φησὶν ἀνηρτῆσθαι τὰ μετὰ ταῦτα γενόμενα, καὶ περὶ τὰ τρίτα δὲ τιθεὶς εἶναι, δῆλον ὅτι τὰ γενόμενα ἐκ τῶν τρίτων, κόσμον τόνδε, εἰς ψυχήν. Ἀνηρτημένης δὲ ψυχῆς εἰς νοῦν καὶ νοῦ εἰς τἀγαθόν, οὕτω πάντα εἰς ἐκεῖνον διὰ μέσων, τῶν μὲν πλησίον, τῶν δὲ τοῖς πλησίον γειτονούντων, ἐσχάτην δ᾽ ἀπόστασιν τῶν αἰσθητῶν ἐχόντων εἰς ψυχὴν ἀνηρτημένων.





VI. 8 (39). ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΚΟΥΣΙΟΥ ΚΑΙ ΘΕΛΗΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ

О ДОБРОВОЛЬНОСТИ ДЕЙСТВИЯ И ВОЛЕ ЕДИНОГО

Краткое введение

Этот трактат (№ 39 в Порфириевой хронологии) следует в *Эннеадах* непосредственно за своим хронологическим предшественником *Enn*. VI. 7 [38]. Оба трактата вместе являют наиболее яркую и глубокую картину Плотиновой мысли о Едином, или Благе. Первоначало описывается здесь в гораздо более позитивных терминах, чем где-либо еще в *Эннеадах*: о Нем говорится на языке воли, любви и мышления, что уподобляет Его, более чем где бы то ни было у Плотина, личностному Богу. Однако, как становится ясным из трактата, этот позитивный акцент вовсе не подразумевает несовместимости с отрицательным путем приближения к Единому, на котором Плотин так жестко настаивает. Скорее, это серьезный вклад в отрицание отрицания, которое, как с ясностью продемонстрировали поздней-

шие неоплатоники, является последним шагом на пути отрицания, необходимым для достижения того плодоносного и озаряющего безмолвия, внутри которого только и возможно узреть Единое.

Плотин начинает трактат с анализа общего понятия человеческой свободы и, оттолкнувшись отсюда, он движется дальше и ввысь с великим трепетом, признавая, однако, что нет лучшей отправной точки для рассмотрения свободы Единого, которая и является главным предметом обсуждения. В гл. 7 он вносит на рассмотрение «дерзкое учение», пришедшее извне, от совершенно иного способа умозрения, и гласящее, что поскольку «природе Блага случилось быть таким образом, каким она есть, она не властна над тем, что́ она есть, и то, что́ она есть, не есть от нее; она не обладает свободой, и не в ее власти быть творящей или не творящей, но по необходимости она творит или не творит». Остается неясным, считал ли Плотин это утверждение позитивной частью учения, отличного от его собственной доктрины, или же — возражением против своей системы; и если верно последнее, то является ли это возражение всего лишь возможным доводом из тех, что можно привести самому, или же — таким, который он действительно услышал от других. По мнению А. Х. Армстронга, этот довод взят из христианских источников, активно старавшихся отстоять абсолютную свободу Божией воли, хотя и не имевших широкого хождения (см.: Armstrong A. H. *Two Views of Freedom//Studia Patristica*, XVIII. Pergamon Press, Oxford, 1982. P. 397–406). Но как бы

там ни было, Плотин относится к этому доводу весьма серьезно и в оставшейся части работы сосредоточивается на создании собственного, опровергающего его, учения. В процессе этого он пользуется языком, более чем где-либо в *Эннеадах*, подходящим для проповеди своей версии платонизма теистам (платоникам, иудеям и христианам), привыкшим мыслить Бога высшим Существом, обладающим разумом и волей; хотя, как уже было сказано, Плотин старался показать при этом, что такой позитивный язык ни в коем случае нельзя считать несовместимым с его отрицательной теологией.

Синопсис

Выявление сферы исследования: она должна простираться вплоть до Единого; однако нам следует начать с собственного опыта и прежде всего уяснить значение выражения «иметь в своей власти» (гл. 1). Проблемы, связанные со свободой человека в его нынешнем состоянии, т. е. в состоянии воплощенной души (гл. 2–3). Свобода есть власть приближаться к Благу: Ум обладает ею в наибольшей степени (гл. 4). Наши души в своей высшей, созерцательной деятельности, могут участвовать в этой свободе Ума (гл. 5–6). Как можем мы вовлечь в наше рассуждение о свободе Владыку и Повелителя всех вещей — Благо? Дерзкое и абсурдное утверждение о Нем (гл. 7). Полная неспособность нашего языка высказываться о Благе (гл. 8). В частности,

недостаточность выражения «случаться» (гл. 9). Случившееся — позднее и ниже по статусу, чем Ум; и хотя Благо с необходимостью есть то, что Оно есть, Оно не ограничивается необходимостью, но Само есть необходимость и закон для других (гл. 10). Вопросы, которые не следует задавать о Едином; необходимо отказаться от нашего упорного стремления представить себе Его находящимся в каком-либо месте (гл. 11). Тот, Кто дает свободу сущности, Сам должен быть еще свободнее, хотя выражения «господин себя» здесь будет и недостаточно (гл. 12). Возможно даже, что нам придется использовать этот вроде бы не отвечающий требованиям язык, прибавляя «так сказать» к каждому слову; и тогда мы скажем, что Благо есть Господин Себя, и вообще есть, насколько Сам волит быть (гл. 13). В мире истинно сущего причина и сущность суть одно; это в еще большей степени явлено в Первопричине того мира — Едином. Он есть Причина Себя, сущий первично и превосходящий всех сущих (гл. 14). Он — вожделенный, так сказать, любовь Себя; когда мы достигаем Его, мы сильно возвышаемся над случаем, мы более чем свободны и более чем независимы (гл. 15). Он — повсюду и нигде, Сам Себе давая ипостась в бытии и пробуждаясь к Себе (гл. 16). Ум — по ту сторону Провидения, выбора и случая, и тем более это касается его Причины, Которая благодаря Себе есть то, что Она есть, будучи соотнесенной с Собой и направленной на Себя (гл. 17). Ум и Единое: образ круга с Единым в качестве центра; бытие, существующее так, как Он пожелал быть и как дóлжно быть (гл. 18). Опыт Блага

неизречен. Тот, Кто сотворил сущность, не нуждается в сущности и, таким образом, остается «по ту сторону сущности» (гл. 19). Он вечно творит Себя, полностью самоопределяется и находится в Своем распоряжении (гл. 20). Он есть Его воля, истинная свобода и истинно Он Сам (гл. 21).

1. Возможно ли исследовать относительно богов, находится ли что-либо в их власти, или же такие разыскания уместны лишь относительно человеческого бессилия или сомнительных сил; богов же дóлжно считать существами всесильными и полагать, что не что-либо, но всё, что есть, есть в их власти? Или же дóлжно вверить всю силу и власть над всеми [только] Единому, относительно же других богов сказать, что одни существуют так, другие — иначе, и каждый имеет нечто особенное содержанием своей воли? Нужно исследовать и волю человека; дóлжно дерзнуть исследовать и волю первых существ, и такого Существа, Которое выше всех [первых существ]; дóлжно рассмотреть и что означают слова «иметь в своей власти», даже если мы согласны с тем, что Он — всемогущий. Поэтому следует рассмотреть, что означает это «мочь», ибо когда это слово произносится, оно иногда обозначает силу [= возможность], а иногда энергию — и энергию, относящуюся к будущему.[1] Однако, дóлжно отсрочить разъяснение этих вопросов, ради того, чтобы в первую очередь рассмотреть, как мы обычно и делаем, то, что касается нас, а именно: случается ли что-то, что в нашей власти?[2] И сначала

до́лжно исследовать, что обозначает выражение «в нашей власти», т. е. какая именно мысль стоит за этим [феноменом свободной воли и власти], ибо таким образом можно было бы узнать, возможно ли перенести [это исследование] на богов и самого Бога, или же его не до́лжно переносить; если перенос должен все-таки состояться, нужно исследовать, что значит «быть во власти» относительно богов и относительно Первых [божественных Ипостасей]. Итак, что́ мы мыслим, говоря «в нашей власти», и почему мы исследуем [в нашей ли власти то или иное]? Я думаю, что когда мы движимы противоположными событиями и необходимостями или сильными душевными порывами, то мы полагаем все эти вещи нашими господами и порабощаемся им, и несомы туда, куда они ведут нас, так что [в такие моменты] сомневаемся, не есть ли мы сами ничто, и не обстоит ли дело так, что нет ничего, что было бы в нашей власти, предполагая, что в нашей власти находится лишь то, что мы совершаем не благодаря судьбам, необходимостям и сильным страстям, но то, что мы делаем благодаря собственному желанию, когда ничто противоположное ему не препятствует. Но если это так, тогда мысль о том, что́ в нашей власти, [включает в себя] то, что есть нечто рабствующее нашему желанию, которое настолько возникает или не возникает, насколько мы того желаем. Ибо добровольным называется все то, что не обусловлено насилием и совершается со знанием, а «в нашей власти» — все то, что мы властны сделать [или не делать]. Часто оба [эти определения]

соединяются, несмотря на то, что это разные понятия; иногда ведь они не совпадают друг с другом, например, если кто-нибудь был властен убить и убил, не зная, что это его отец, то это не было добровольным действием [хотя и было в его власти]. Возможно, сознание несовместимо с наличием того, что во власти; знание должно быть в добровольном [действии] — и не только в единичном добровольном действии, но и в добровольном действии как таковом. Разве поступок мог бы быть добровольным, если человек не знал, что убивает друга; но если не знал, что этого не до́лжно делать [и сделал], то почему такой поступок недобровольный? Потому что должен был знать [а не знал]? Да, потому что не добровольно не знал, что должен знать, или было нечто, что [насильно] увело его от знания.

2. Вот еще что нужно исследовать: в чем содержится то, что относительно нас есть то, что «в нашей власти»? Обладает ли [свободой самореализации душевный] порыв или некое желание, например — то, что делается с сердцем, или влечение, или расчет сопутствующих обстоятельств, сопряженный с желанием [решающий: осуществлять это желание или не осуществлять]. Но если приписать власть сердцу и влечению, тогда ее следует приписать и детям, и диким животным, и сумасшедшим, и тем, кто не в себе, благодаря тому что опоены наркотическим зельем или пленены прилучившимися фантазиями, над которыми они не властны; если же приписать власть расчету, сопряженному с желанием,

то что же — и ошибающемуся расчету? Или же только верному расчету и правому желанию? Потому и здесь надо было бы исследовать, движет ли расчет желание или желание движет расчет. Ибо если желания согласны природе, если принадлежат существу живому и составленному, то душа следует природной необходимости; если же взять желания, принадлежащие только душе, то многие вещи, о которых мы говорим, что они в нашей власти, останутся вне [так понятой власти]. И потом, чтó за чистый расчет предшествует нашим страстям? Разве что принуждающая фантазия или желание, толкающее идти вслед за ней; кáк мы могли бы иметь власть в таких обстоятельствах? Как, вообще говоря, мы можем властвовать, если мы ведóмы? Ведь то, что испытывает нужду в восполнении и по необходимости влечется [к тому, что его восполнит], не властно над тем, что во всех отношениях ведет [т. е. над тем, что восполняет, над предметом желания]. Как вообще что-либо, что от иного, что имеет в ином свое начало и происходит оттуда, может быть от себя? Ибо оно живет согласно тому [иному, в котором его начало] и как оформленное им; в противном случае, и неодушевленные будут способны иметь что-то в своей власти, ибо и огонь, как огонь возникший, действует [однако, имея свое начало в ином]. Но если [феномен свободы существует] потому, что живое существо и душа знают, чтó делают, и если они знают посредством чувственного восприятия, то чтó [из этих условий] прибавляется [и способствует] здесь тому, что есть нечто, находящееся во вла-

сти? Ведь чувственное восприятие не наделяет господством деятельность, ибо только видит [т. е. только познает, воспринимает]. Если [власти способствует] знание, и это знание сделанного, то и в этом случае оно всего лишь знает, а ведет к действию что-то иное; но если логос [здесь: рассудок], или знание, производит действие, противоположное желанию, и властвует, то до́лжно исследовать, к чему они возводятся и, вообще говоря, где расположены и с чем соединены. Если рассудок сам производит желание, важно понять — ка́к; если же он останавливает и упраздняет желание, то в рассудке именно и лежит то, что в нашей власти: не в практике, но в уме будет [сфера нашей свободы]; поскольку в практике, даже если в ней властвует логос, всё смешано и не может быть только в нашей власти.

3. Следовательно, до́лжно исследовать все эти вещи; ибо уже близко мы подошли к предмету нашей речи — к богам. Итак, мы пришли к тому, что то, что в нашей власти, [находится] в воле, если она полагается в логосе и в правом [т. е. правильном] логосе [= рассудке] — возможно, следует прибавить, что «правый» принадлежит сфере научного знания; ибо если кто-нибудь мнил правильно и действовал [исходя из истинных мнений], то имел, пожалуй, сомнительную свободу, если не знал, почему [мнил и действовал] правильно, но был ведо́м к должному судьбой [здесь: случайностью] или воображением; поскольку если мы говорим, что фантазия не в нашей власти, то как можно поставить тех, кто

действует благодаря ей, — в свободе [= самоопределенности, добровольности]? Мы говорим здесь преимущественно о той фантазии,[3] которая пробуждается из телесных страстей (ибо пустота и насыщенность пищей и питьем ваяют разные фантазии, а наполненность семенем — еще иные, и еще иные фантазии формируются согласно качествам каждой из телесных влаг); действующих благодаря таким фантазиям мы не ставим в том же ряду, что и тех, что имеют начало [своей деятельности] в свободе [= самоопределении]; поэтому мы не дадим дурным людям, совершающим большинство своих поступков согласно подобным фантазиям, ни того, что в их власти, ни самоопределенности; но тем, кто действует благодаря энергиям Ума, людям, свободным от претерпеваний [= страстей] тела, мы дадим добровольность [= самоопределенность]. Мы возводим то, что в нашей власти, к прекраснейшему началу — энергии Ума; мы утверждаем и будем утверждать, что предпосылки действий исходят отсюда и сущностно свободны, что желания, пробужденные мышлением, не недобровольны, и что в богах, живущих таким способом, налична самоопределенность.

4. И все-равно надо бы исследовать, как действие, возникающее в силу желания, может быть самоопределенным, ведь желание ведет во внешнее и нуждается в нем; ибо тот, кто желает, ведется, даже если он ведется к благу [и как же в этом случае он может быть определен собой?]. Есть трудность и относительно Ума;

если он действительно существует согласно природе и согласно природе же действует, можно ли сказать, что он обладает свободой, что что-либо в его власти, если он не может не делать то, что в его власти? Тогда, возможно, «иметь над чем-либо власть» говорится по преимуществу о тех вещах, которые не предпринимают практических действий. Однако и к тем, кто действует практически, необходимость приходит извне, ибо их действия не пусты [т. е. имеют какую-то внешнюю цель]. Но как, вообще говоря, возможна свобода, если и эти [высшие существа] рабствуют своей природе? Хотя если нет принуждения, исходящего от иного, то как можно говорить о рабстве? Как может быть кто-либо ведо́м к Благу, вынуждаемый необходимостью, если его стремление добровольно [определено собой], и он знает, что это Благо, и идет к Нему именно как к Благу? Ибо недобровольность уводит от Блага, и уводит к необходимому, если кто-нибудь несом к тому, что не есть Благо; и рабствовать — значит быть не властным идти к благу, значит, что нечто сильнейшее, чему существо рабствует, находится сверху и уводит его от его блага. Поэтому-то и порицается рабство: не как такое состояние, в котором человек не властен прийти ко злу, но как такое, в котором человек не властен идти к своему благу, а ведо́м к благу другого. И когда говорится, что [кто-либо] рабствует своей природе, тем самым [называются] две вещи: тот, кто рабствует, и тот, кому рабствуют. Но как может не быть свободна простая природа и единая энергия, если дело не обстоит так, что

нечто есть в возможности, а что-то другое — в действительности? Ибо нельзя сказать, что нечто действует согласно природе [подразумевая], что сущность — одно, а энергия — другое, если в самом деле [в вещах, действующих согласно природе] бытие и деятельность одно и то же. Тогда, если [энергия вещей, действующих согласно природе] не осуществляется через иное и не находится во власти иного, то как она может быть не свободной? Даже если выражение «иметь власть» и не подходит [к простой природе], ибо она более [совершенна], нежели то, что имеет власть, тем не менее она существует таким образом, что в том числе и имеет власть, потому что она не во власти иного, и нет [кроме нее] никакого господина ее энергии; ибо она [т. е. простая природа] не нуждается и в сущности, если она есть, на самом деле, начало сущности. И даже Ум не иное имеет начало, ибо Ум не вне Блага, но в Благе. И если Ум есть энергия, согласная Благу, то он много более других вещей властен, и много более других свободен; ибо он ищет и свободы, и власти ради Блага. Если он [Ум] есть энергия, согласная Благу, он будет еще более властен, ибо он уже обладает [таким устроением], что стремится из себя к Нему, и сам в себе есть то, что лучше себя, будучи в Нем, если направлен к Нему.

5. Означает ли это, что добровольность [= самоопределенность] и наличие власти имеют место только в уме, когда он мыслит, или же и в душе, когда она действует согласно уму и предпринимает практические

шаги, руководствуясь добродетелью? Если мы, в самом деле, собираемся придать душе практическую деятельность, то, в первую очередь, нельзя рассуждать о свободе и власти, когда мы говорим о результатах такой деятельности; ибо мы отнюдь не господа над свершением. Если же в том смысле, что душа может поступать прекрасно и творить все то, что от нее, то так, возможно, и правильно говорить. Но каким образом это в нашей власти? Например, мы храбры, поскольку идет война; но каким образом, спрашиваю я, может быть в нашей власти энергия [храбрости], когда войны нет, и эта энергия [т. е. возможность] не осуществляется? Точно так же дело обстоит и с другими практическими действиями, согласными добродетели, ибо добродетель всегда принуждена действовать так или иначе, реагируя на внезапные обстоятельства. Ибо, возможно, кто-нибудь придаст добродетели выбор: быть ли войне, чтобы ей действовать, чтобы могла явить себя храбрость, быть ли беззаконию, чтобы она [добродетель] могла определить справедливое и упорядочить [общество], или — бедности, чтобы явилась ее свобода, или же ей лучше оставаться в покое, поскольку всё хорошо и ничто не нуждается в ее врачеваниях, как, например, Гиппократ — врач, желавший, чтобы в его искусстве никто не нуждался. В этом случае, если добродетель, действуя практически, принуждена приходить на помощь, — как могут быть вещи в ее только власти? Утверждаем ли мы тогда, что практические действия вынуждены, воля же и рассудок, которые прежде по-

ступков, не вынуждены? Но если это так благодаря тому, что мы полагаем рассудок и волю только в том, что предшествует предпринятому, то мы положим и добродетель, и то, что во власти, прежде практического действия. А как обстоит дело с добродетелью, которая существует согласно внутреннему состоянию и расположению? Скажем ли мы, что когда душа дурна, она приходит в [благо]устроение, приводя к соразмерности претерпевания [=страсти] и желания? Каким же образом, мы скажем, тогда, что в нашей власти быть благими и что «добродетель не имеет господина»?[4] А так, что [и то, и другое для нас существуют] благодаря волению и выбору; возможно, также и потому, что когда добродетель возникает в нас, она соделывает свободу и дает нам власть, и уже не позволяет нам рабствовать тому, чему мы рабствовали прежде. Тогда, если добродетель есть некий иной ум, некое состояние, которое как бы вразумляет душу, то, опять же, то, что в нашей власти, не находится в поступках, но — в воздержании от поступков.

6. Почему же, в таком случае, мы возвели [свободу] в волю, которая прежде поступков, говоря «то, что может возникнуть, если мы этого желаем»?[5] — Было также сказано «или не возникнуть». Если сказанное теперь истинно, то и то, что было сказано прежде, согласно с этим, и мы будем утверждать, что собственно властны добродетель и ум, и что следует возвести к ним нашу власть и нашу свободу; ибо они не имеют над собой господ: ум принадлежит самому себе, и доброде-

тель желает того же, наблюдая за душой, чтобы та была благой; вплоть досюда добродетель и сама есть свобода и делает душу свободной; когда же прилепляются к ней необходимые претерпевания и действия, она наблюдает их, но не в силу ее желания они возникают. Все равно, даже среди этих [волнений] она спасет свою власть, возвращаясь в себя даже здесь [на земле]; ибо она не преследует практических целей, например спасти находящегося в опасности, но если он соответствующим образом мыслит, она пожертвует им и потребует от него пожертвовать и жизнью, и имуществом, и детьми, и даже отечеством ради своей красоты, а не бояться того, что подлежит ей; так что и в практических действиях добровольность [=самоопределенность] и то, что в нашей власти, не возводятся в практику, но и не остаются вне, а существуют во внутренней энергии, мышлении и созерцании самой добродетели. Дóлжно сказать, что эта добродетель есть некий ум и не сочисляется страстям, рабствующим или размеряемым рассудком, ибо Платон сказал о страстях, что они находятся «вблизи тела», ибо приводятся в порядок «благодаря характеру и аскетике».[6] Так что [из этого] еще яснее, что нематериальное есть свободное, и что в него возводятся и наша власть, и та воля, что господствует и властвует, даже если что-то и направляет ее по необходимости на внешние вещи. Всё, что из нее [воли] и благодаря ей, — в нашей власти; и когда она действует вовне, и когда есть при себе, — то, чтó она желает и беспрепятственно производит, это и есть первичное то, что в нашей

власти. Созерцающий первый Ум есть, таким образом, то, что в его власти, потому что его дело никоим образом независимо от иного, но он весь обернут к себе, и его [Ума] дело есть он сам; он положен в Благе и не знает нужды, но вечно пребывает наполненным [собою и Благом], он как бы [всецело] живет по своей воле; воля есть мышление, ибо и называлась волей, потому что есть согласно уму: называемое волей подражает уму.[7] Ведь воление желает блага, а истинное мышление есть в Благе. Следовательно, Ум имеет то, чего желает воля, то, благодаря чему она становится мышлением, когда достигает желаемого. Тогда, если волению Блага усваивать «то, что в нашей власти», разве не будет тот, кто твердо утвержден на том, чего воля только желает [т. е. Ум], обладать тем [на чем он утвержден и чего желает]? Или же дóлжно полагать, что Ум есть даже нечто большее, если кто-нибудь не желает возводить «то, что в его власти» — в Ум.

7. Душа становится свободной благодаря Уму, беспрепятственно радея о Благе, и что бы она ни делала благодаря этому ее стремлению, всё находится в ее власти; Ум же свободен сам по себе; природа Блага сама по себе желанна, через нее и иные имеют то, что в их власти; благодаря ей Душа может беспрепятственно стремиться, а Ум — обладать Благом. Как можно возвести природу Блага, которая есть чистое господство над всеми теми вещами, которые следуют за ней в смысле чести, которая восседает первой, и к ней желают

взойти иные и зависеть от нее, ибо от нее имеют свои силы, так что благодаря ей способны иметь и власть, — так как же можно возвести эту природу в сферу того, над чем я или ты имеешь власть? Даже об Уме так можно сказать с трудом, только насильственно привлекая его [в сферу нашей природы]. [Говорить так невозможно,] если только не станет кто-нибудь излагать дерзкое учение [пришедшее в нашу философию] отъинуду, которое гласит, что поскольку природе Блага случилось быть таким образом, каким она и есть, она не властна над тем, что́ она есть, и то, что́ она есть, не есть от нее, что она не обладает свободой и не в ее власти быть творящей или не творящей, но она творит или не творит по необходимости.[8] Это учение сомнительно и противоречиво, оно всецело уничтожает природу добровольного и самоопределяющегося, равно и мысль о том, что есть нечто, что в нашей власти; оно [т. е. это учение] как пустой звук, как речь о вещах несуществующих. Поскольку тот, кто говорит так, должен не только утверждать, что нет ничего, что было бы в нашей власти, но и что он ничего не мыслит и ничего не понимает, говоря это слово [«власть» или «свобода»]. Но если он согласится, что он [что-то все-таки] сознает [произнося это слово], то уже легко может быть опровергнут, ибо мысль о находящемся в нашей власти гармонирует [с тем, что мыслится в этом понятии], то же, что́ он говорит, — нет. Ибо понятие не занимается сущностью, ничего не дает ей, поскольку не способно сотворить нечто и привести его в ипостась, но примышление

[наше, в результате которого и образуется понятие] желает созерцать, чтó среди сущих рабствует иным, и чтó самоопределяется и не подлежит иному, но само есть господин своей энергии, что в собственном смысле имеет место среди существ вечных, насколько они вечные, а также и тех, кто стремится или обладает благом беспрепятственно. А поскольку само Благо сверх этих существ, то искать какое-то иное благо, помимо Него, нелепо. Значит, неправильно будет сказать, что Оно существует по случайности [вариант: в силу судьбы], ибо случай есть в вещах позднейших, во многих вещах; мы не можем сказать, что Первое есть по случайности и не есть Господин Своего рождения, поскольку Оно не рождалось. Возражение, что Оно творит то, чтó имеет, абсурдно, ибо подразумевает, что свободно только творящее и действующее несогласно природе. И Его [единственность и] уединенность нисколько не исключают Его самоопределения, если имеют место не в силу того, что иное препятствует Ему [быть вместе с другими], но в силу того, что Оно есть Оно Само и, так сказать, удовлетворено Собой, и нет ничего лучше Его; в противном случае, [отвергающий это] уничтожит самоопределение того, кто в полной мере достигает Блага. Однако если это нелепо, то еще более нелепо лишать само Благо самоопределения на том основании, что Оно — Благо, что пребывает при Себе и не нуждается в движении к иному, поскольку остальные вещи движутся к Нему, и Оно не имеет ни в чем нужды. [Если допустить], что нечто подобное Его ипостаси [здесь:

существованию] будет тем же, что и энергия, ибо [Единое] не есть так, что одно в Нем — одно, а другое — другое (это не так даже в случае Ума, потому что его энергия в большей мере существует согласно [т. е. подобно] его бытию, чем бытие согласно энергии) — то Единое не будет действовать как то, что действует природным образом: ни Его энергия, ни Его, так сказать, жизнь не будут относиться к Нему как к некой сущности, но Его, так сказать, сущность со-существует и извечно со-возникает с Его, так сказать, энергией, и Он сам творит Себя из обеих, [творит] Собой, из ничто [т. е. не имея ничего Себе предшествующего].

8. Мы созерцаем самоопределение не как что-то [Благу] случайное, но Оно существует при Себе, благодаря тому, что лишено тех противоположных самоопределению моментов, которыми обладают иные вещи; мы можем метафорически сказать о Нем, что Оно — меньшее из меньших вещей, в силу невозможности найти, что́ мы должны говорить о Нем. Мы не можем найти ничего, что было бы уместным сказать о Нем, ничего, что говорило бы о Нем в собственном смысле; ибо все красивые и величественные вещи — позднее. Он Сам — их начало и, однако, не начало, но [относится к ним] иным способом. Те, кто отлагает всё, что в их власти, отлагают его как позднейшее, равно как и самоопределение; они говорят, что это действие уже в ином — они отлагают и то, что Он действует беспрепятственно, что когда существуют иные, Ему в них ни-

чего не мешает. Вообще, до́лжно сказать, что Он не относится ни к чему, ибо есть прежде их; мы [даже] исключаем «есть» [в качестве того, что сказывается о Нем], как некое отношение к сущим; [мы не утверждаем о Нем, что] Он есть как нечто природное [т. е. согласно Своей природе], ибо это также позднее, даже если и говорится о тех вещах, которые происходят из иного, первично же [так говорится] о сущности, потому что она произросла из Него; если природа есть то, что́ есть в вещах временных, то это не может быть приложимо к сущности. Мы не должны говорить, что [Единое] есть не от Себя, ибо мы исключили «есть», и «не от себя» говорится, когда что-то происходит от иного. Есть ли Оно таким образом, как случилось? Нельзя утверждать этого: «как случилось», ибо ничего не случается ни в Нем самом, ни с Ним в отношении к иному, так как «случается» что-то, когда уже есть многие, — с ними и случается. Как же тогда случилось Первое? Оно не пришло, так что нет возможности исследовать, ка́к Оно пришло. Что за случай [судьба] привел или утвердил Его в бытии? Но не было еще ни случая, ни «самособойности» [автоматичности], ибо последняя — и от иного, и в возникших.

9. Если кто-нибудь возьмет это «случаться» как приложимое к Благу, следовало бы не останавливаться на слове, но понять, что имеет в виду говорящий это. Что, в самом деле, он мыслит? То, что имеет такую природу и силу, что оно есть начало; так что если бы оно имело дру-

гую [природу и силу], то было бы все-равно тем, чем было, и если было бы хуже, то действовало бы все-равно согласно своей сущности. На это мы должны возразить, что это невозможно, ибо началу вещей невозможно быть случившимся, тем более становиться худшим, или быть благом, но иным, менее самодостаточным образом. Начало должно быть лучше всех вещей, приходящих после него, так что оно есть нечто определенное. Я говорю «определенное» в смысле — существующее уединенно и не по необходимости; ибо не было необходимости, поскольку необходимость есть в следующих началу вещах, и даже такая необходимость не осуществляется в них как насилие; уединенность же Его — от Него. Значит, Оно есть не иное, но то, что должно быть; таким образом, Оно есть должное быть, а не случившееся быть таким вот образом; «должное» называет начало тех вещей, которые должны быть. Итак, Оно таково не как случившееся и случайное, ибо Оно есть не то, что случайно есть, но то, что должно быть; лучше сказать, не то, что должно, но то, что другие вещи должны ждать, когда явится их Царь, чтобы видеть, каков Он, видеть, что Он есть то, чтó Он сам есть, а не [представлять Его] случайным явлением: [видеть], что Он существенно Царь, существенно Начало, существенно Благо, не энергия только, согласная Благу, ибо таким образом казалось бы, что Он следует за иным, [видеть] что Единое — то, чтó Он есть, так что не есть согласно Тому [Единому], но Сам есть Тот. Тогда, «случившееся быть» неприложимо даже к сущему, ибо если что-либо собирается случиться, оно слу-

чается в сущем, но само сущее не случается, не по случайности сущее есть таким образом [т. е. как сущее], не от иного есть сущее таким образом, каким оно есть; это и есть сущностность природы сущего — как же можно представлять, что запредельное сущее[9] случилось быть как запредельное, что [случайно возникло] то, что содержит порожденное им сущее, сущее, которое не случилось быть сущим, но есть как сущность, будучи именно тем, что́ есть сущность, и тем, что́ есть Ум? [Рассуждая] таким образом, кто-нибудь мог бы и об Уме сказать: «Ему таким образом случилось быть Умом», как будто бы Ум собирался быть чем-либо другим, а не тем, что́ есть природа Ума. Только о том, что не отделено от себя, но есть оно само без всякого отклонения, можно в собственном смысле сказать, что оно есть то, что́ оно есть. Что же сказать тому, кто поднялся Туда и уже взирает на то, что свыше Ума? Неужели он видит, что Оно [Единое] существует случайно? Нет, Оно не случайно существует таким или иным образом, Оно вообще не существует случайно. Но [кто-нибудь спросит, а как понимать, что Оно существует] «таким только, не иным, но таким образом»?[10] — [Ты не должен говорить:] «таким образом», ибо тогда определишь Его и сделаешь этим вот; тот, кто видит Его, не может сказать ни «таким образом», ни, опять же, «не таким образом», ибо в этом случае Оно оказалось бы одной из сущих вещей, к которым [собственно] и приложимо «таким образом». Поскольку ты видишь Его неопределенным, ты способен говорить о всех вещах, которые приходят после Него; но ты ска-

жешь, что Оно не есть ни одна из них, однако если Оно вообще есть что-нибудь, то есть вся сила, существенно Господин Себя, Который есть то, чем Он хочет быть, или, лучше сказать, удаляющий «то, чем Он хочет быть» в сферу [истинно] сущих вещей, будучи Сам бо́льшим, чем вся Воля, полагая Волю после Себя. Он не пожелает, в таком случае, быть «таким образом», чтобы не следовать этому, не быть обязанным быть только таким, а не иным способом.

10. То же самое мы скажем и тому, кто говорит, что [Первоначало] «таким образом случилось»: на каком основании, спросим мы, мог бы он убедиться в том, что «случившееся быть» есть ложь, если бы нечто существовало? На каком основании можно отвергнуть «случившееся»? Если это природа, то не скажет ли он тогда, что «случившееся быть» есть нечто несовместимое с ней? Ибо если он припишет случаю природу, исключающую «случившееся быть» от иного, то разве где-нибудь будет тогда бытие, возникшее не благодаря случаю? Однако это Начало исключает случайное происхождение от иных, благодаря тому, что Оно дает им эйдос, предел и форму, и ничего невозможно отнести к случаю в вещах, возникших таким вот образом согласно логосу сущих, но это [Единое] есть причина их логоса; [кроме того] случай не существует в вещах, возникших как результат предшествующих вещей, в вещах, следующих из вещей первичных, но в вещах сопутствующих. Что же до Начала всего логоса, порядка и преде-

ла, то как можно отнести Его ипостась к случаю? Конечно, случай — господин многих вещей, но он не властен над логосом и порядком, поскольку не производит их; даже там, где случай кажется противящимся логосу, как мог бы он быть его родителем? Тогда, если случай не порождает Ум, то, конечно же, не порождает и то, что прежде Ума и лучше Ума, ибо случаю неоткуда рождать, да и вообще он никоим образом не существует среди вечных вещей. Если же нет ничего прежде Единого, и Он — Первый, дóлжно остановиться здесь и не говорить ничего больше о Нем, но исследовать, как возникли те вещи, что после Него; Он же никак не возникал, ибо сущностно есть невозникший. Положим, Он не возник, но есть, как Он есть, — разве тогда Он не властвует над Своей сущностью? Если Он не есть Господин Своей сущности, но есть Тот, Кто Он есть, как не создавший Свою ипостась, но управляющийся с тем, чтó Он есть, тогда Он есть то, чтó Он есть, по необходимости и не может быть иным способом. Но Он существует таким образом не потому что не может существовать другим, а потому что существовать таким способом — наилучшее. Ибо не всё имеет самоопределение идти к лучшему, но никому еще ничто иное [внешнее] не помешало идти к худшему. Значит, если Бог не выступил из Себя [т. е. не отчудился от Себя], то это не потому что Ему что-либо помешало, но потому что Он есть в Себе и не выступил [в результате самоопределения]; невозможность [для Бога] идти к худшему обозначает отнюдь не бессилие идти, но [невозможность

идти к именно к **худшему**]; она означает, что Он не выступает из Себя и есть благодаря Себе и через Себя. Именно в наличном в Нем преизбытке силы коренится это неисхождение к иному, оно отнюдь не вызвано необходимостью, но Он сам есть необходимость и закон для других. Неужели необходимость сама привела себя в ипостасное бытие? Нет, сама она вовсе не приходит в бытие; но другие, позднейшие вещи приходят в ипостасное бытие благодаря ей. Разве не значит это, что то, что прежде ипостасного бытия, приходит в него либо благодаря чему-то иному, либо через себя самого?

11. Но что можно сказать о непришедшем в ипостасное бытие? Здесь мы приходим в молчание, сознаём, что мы в безвыходном положении, и уже не исследуем. Чтó можно было бы здесь исследовать, если далее идти некуда, ибо исследование возвращается к началу и в нем останавливается? Всякое исследование должно определить либо — чтó есть вещь, либо — какова она, либо — через что, либо — ее бытие [т. е. не сущность, но способ бытия]. Теперь то, что бытие есть в том смысле, в каком мы говорим, чтó оно есть, [становится понятным] из рассмотрения того, что после него. Вопрос же: «почему?» [т. е. по-чему, согласно чему] — ищет иное начало; но у Начала всего нет начала. Исследовать же, каково это Начало, — все равно что исследовать, какие акциденции могли бы быть в том, в чем нет акциденций. Вопрос же: «что Оно есть?» — еще более проясняет, что не дóлжно Его исследовать, схватывая умом, если даже это и

возможно, зная, что отнюдь не истинным будет прибавлять к Нему что-либо. Возможно, впадать в эти апории свойственно тем из нас, кто вообще мыслит об этой природе, поскольку сначала мы полагаем пространство и место, некий хаос,[11] и затем, когда пространство уже существует, мы полагаем эту природу в некое место, которое или есть в нашем воображении, или действительно существует; введя же ее в это место, мы начинаем исследовать, откуда она и как пришла сюда — подобно тому, как мы расспрашиваем странника о том, как он здесь оказался, что он за человек, вынырнул ли он из бездны или упал с небес. Следовательно, чтобы устранить саму причину затруднений, следует изъять из созерцания всякое место, не до́лжно полагать Его [Первоначало] ни в каком месте — ни как покоящегося и утвержденного в нем, ни как пришедшего в это место; [следует мыслить Его] только сущим, как Он есть (это сказано только в силу необходимости речи [или рассудка]), место же, как и всё другое, — позднее, и даже — позднее всех. Следовательно, мысля [Первоначало] непространственно, как Его мыслим мы, ничего не полагая вокруг Него наподобие круга, ибо ничто не способно охватить Его как некую протяженность, мы, тем самым, не приписываем Ему ни протяженности, ни, конечно же, качества, ибо у Него нет никакой формы, даже умопостигаемой; нет и отношения к иному, ибо Он существует при Себе прежде, чем возникнет что-либо иное. Какой смысл, в таком случае, имеет выражение «ему случилось быть таким образом» [применительно к Нему]? Как

можно сказать о Нем это, если всё, что высказывается о Нем, говорится о Нем отрицательно? Так что будет правильнее сказать не «ему случилось быть таким образом», а «не таким образом случилось быть» и «не случилось вообще».

12. Что же, разве Он не есть то, что́ Он есть? Есть ли Он Господин Своего бытия или того, что по ту сторону бытия? Ибо душа опять не убеждена сказанным и не видит выхода из затруднений. До́лжно сказать об этом следующее: каждый из нас, поскольку он есть тело, далек от сущности, но поскольку он есть душа и то, что в каждом есть самое важное, он причастен сущности и есть некая определенная сущность, т. е. нечто составленное из сущности и отличительного различия. Мы не есть сущность в собственном смысле слова, не есть сама сущность; поэтому мы и не есть господа своей сущности. Ибо каким-то образом мы есть одно, а наша сущность — другое, и мы не есть господа своей сущности, но сама сущность властвует над нами, прибавляя к нам и отличительное различие. Но поскольку каким-то образом мы есть и то, что́ есть наш господин, постольку даже здесь [на земле] мы можем быть названы хозяевами самих себя.[12] Но тот, в ком сама сущность всецело есть то, что́ он есть, и он сам не есть иное, а сущность — иное, в том — то, что́ он есть, есть также и господин [того, что он есть: Господь господства и Бог божества], и он уже не соотнесен с иным: ни в том, что́ он есть, ни в том, что́ есть сущность. Ибо он, опять же, [извечно]

есть господин над собой, т. е. над тем, что первично есть в его сущности. Тогда Тот, Кто сотворил сущность свободной, Кто сделал явной природу свободы, и может быть назван творцом свободы. Чему Он, в таком случае, мог бы рабствовать, если к Нему вообще приложимы такие слова? Своей сущности? Но Его сущность получает свою свободу от Него и приходит после Него, и Он Сам не имеет сущности. Если же в Нем есть некая энергия, и мы собираемся положить Его в этой энергии, Он не был бы в силу этого чем-либо отличным от Себя и не был бы Сам Господином Себя, Он — от Кого исходит энергия, поскольку энергия и Он Сам не различены. Если же вообще в Нем не допускать энергии, но сказать, что иные вещи вокруг Него деятельны в силу своей ипостасийности, то мы еще решительнее отвергнем различия на властвующего и подвластного в Нем. Мы не можем даже сказать «господин себя»: не поскольку иные господствуют над Ним, но поскольку мы усваиваем «господин себя» сущности и отводим Ему более почетное место, чем ей. Что же может быть достойнее, нежели быть господином над собой? [Но это состояние в Уме] обусловлено тем, что есть два — сущность и энергия, и из-за того, что есть энергия, возникает идея господства; однако [Ум] тождествен сущности, поэтому и возникает господство отдельно, и он был назван господином себя. Но там, где нет двух как одного, но есть Единое — или только энергия, или энергии нет вообще — выражение «господин себя» неправильно.

13. Однако если до́лжно ввести эти имена для обозначения искомого, следует, опять же, сказать, что они говорятся не истинно, ибо не до́лжно примышлять двух, стремясь сформировать понятие о Нем; мы же теперь вынуждены несколько отступить в наших рассуждениях [от безупречно точного именования Его] ради убедительности. Ибо если мы дадим Ему энергии [и представим] эти энергии чем-то подобным Его воле, — ибо Он действует не без воли, — и эти энергии будут подобны Его сущности, то Его воля и сущность будут тождественны. Но если это так, значит, как Он желает, так Он и есть. А это означает, что Он Сам ничуть не меньше волит и действует согласно Своей природе, нежели Его сущность существует согласно тому, как Он Сам волит и действует. Взгляни и на следующее: все существа, стремясь к благу, желают блага более, чем того, что они есть; они мыслят себя в наибольшей мере сущими тогда, когда причастны благу, и каждый предпочитает быть в таком состоянии настолько, насколько имеет свое бытие от Блага; но природа Блага, очевидно, много более желанна для Него Самого, если действительно всё, что участвует в Благе, предпочитает Его всему иному, и сущность свободно самоопределяется [участвуя в Нем] в согласии с Его волей: [для каждой вещи] Его воля и процесс наделения ипостасийным бытием, осуществляющийся через Его волю, — одно и то же. Пока каждая из вещей не имеет Блага, она желает иного, обладая же Благом, желает уже себя, и это присутствие не осуществляется по случайности, и Его

сущность не вне Его воли, и Он есть Благо благодаря тому, что Его сущность определена [Его волей], и благодаря этому Он принадлежит Себе. Тогда, если каждое существо творит себя [таким, каким хочет], то благодаря этому становится очевидно, я полагаю, что поскольку Благо есть первично существующее [как творящее Себя] и есть существующее благодаря Себе, то благодаря Ему другие вещи так же способны существовать благодаря себе, и Его воля такова, что существует вместе с Ним, с Его сущностью, если хотите, так что невозможно понять Его без воли быть благодаря Себе таким вот — тем, чтó Он есть, и что Его воля быть благодаря Себе Собой сопряжена с Его бытием, которое Он волит, и Его воля и Он Сам есть Единое, и отнюдь не меньше Единое в силу того, что Он Сам как случившийся есть не что-то одно, а то, что Он желает, — другое. Поскольку даже если мы предположим, что Он может избрать стать тем, чем хочет, и что для Него было возможно превратить Свою природу во что-то другое, Он не пожелал бы стать иным, недовольный чем-либо в Себе, как чем-то, что существует в Нем по необходимости; то, чтó Он есть, есть Он Сам, а Сам Он есть то, что всегда хотел и хочет. Природа Блага существует сущностно как воление себя, и Его воля неподкупна, не следует своей природе, но избирает себя, ибо нет ничего, что могло бы ее увлечь. Можно было бы сказать и следующее: другие вещи не заключают в своей сущности логос о самодостаточности бытия, так что возможна даже неприязнь к себе. Но ипостаси Блага

необходимо принадлежат выбор и воление себя; в противном случае, едва ли кто-нибудь иной мог бы быть доволен собой; иные существа удовлетворяются собой в силу причастности Благу или благодаря воображению [такой причастности]. [В этих наших речах] нам приходится идти вместе со словами: если кто-нибудь говорит о Нем, то необходимо пользуется, чтобы как-то обозначить Его, словами, которые в строгом смысле не могут быть о Нем сказаны; понимайте же их, как будто при каждом из них стоит выражение «так сказать» [«словно бы»]. Итак, если Благо ипостасно существует, выбирает и волит ипостасное со-существование с Собой, — ибо без этого Его не было бы, — то все равно это Благо не должно быть многим, ибо до́лжно полагать в едином Его воление и сущность; но если Оно желает от Себя, то необходимо, чтобы Оно имело и Свое бытие от Себя: логос [рассудок] открывает, что Он Сам сотворил Себя. Ибо если Его воля приходит от Него Самого и есть, так сказать, Его дело, и Его воля тождественна Его ипостаси, то Он Сам таким образом желает положить Себя ипостасью; так что Он не есть то, что случилось быть, но то, что Он Сам пожелал.

14. До́лжно взглянуть на это и таким образом: каждая из вещей, о которых говорится, что они есть, или тождественна своему бытию, или отлична от него, например, этот вот человек есть нечто одно, а бытие человеком [т. е. сущность человека] — иное; этот вот человек участвует, конечно, в том, что́ есть бытие человеком, душа

же и бытие душой тождественны, если душа проста и не существует согласно иному, и сам человек тождествен бытию человеком.[13] Сам человек может стать неким человеком по случайности, насколько он отличен от бытия человеком, но бытие человеком не может возникнуть благодаря случаю: это значит, что сам человек — от себя. Если же бытие человеком от себя, а не благодаря случаю и не случившееся, то как может быть то, что сверх самого человека, то, что породило самого человека, то, чему принадлежат все сущие вещи, — ка́к оно может быть названо возникшим благодаря случайности, ка́к можно сказать так о природе более простой, чем бытие человеком и вообще бытие сущим? И еще: если кто-нибудь идет к Простому, случай не восходит вместе с ним, так что в наипростейшее невозможно возвести случай. Еще: было бы уместным вспомнить то, что уже где-то говорилось,[14] что каждая из истинно сущих вещей пришла в свою ипостась благодаря Той природе [т. е. природе Блага], и если что-то среди чувственных вещей таково [т. е. благо́ и истинно существует], то оно таково благодаря тому, что происходит от Тех; я говорю «таково» о вещах, которые имеют вместе со своей сущностью и причину своих ипостасей, так что позднее видящий их может сказать, почему каждая из содержащихся в них частей есть в них, например, почему есть глаза и почему таковы ноги такого вот существа, [может назвать] и причину, почему появились вместе каждая из частей каждой такой вещи [и увидеть], что благодаря друг другу они суть части. Почему ноги такой длины? Потому что они

таковы, каковы есть, потому что и лицо соответствует ногам, и ноги такие вот. Симфония всех друг другу есть причина [того, что все они таковы]. Почему [в человеке] нечто таково? Потому что есть то, что́ есть бытие человеком; так что одно и то же [в человеке] бытие и причина. Таким образом, они пришли из единого источника, который не рассуждает, но полагает смысл бытия и само бытие, как собранное воедино целое. Одно и то же, следовательно, источник бытия и «почему» бытия, дающее сразу и то, и другое; но то, из чего они возникли, подобно тем, что возникли, однако много более первообразней и истинней: куда в большей степени, нежели лучшие из вещей возникших. Нет ничего происходящего наугад и по случайности, ничего «случившегося быть таким образом» в вещах, имеющих причины [своего бытия] в себе, и все вещи, происходящие из Него, имеют [причины своего бытия в себе], ибо Он есть Отец и логоса, и причины, и причинной сущности,[15] которые, конечно же, очень далеки от случая; Он мог бы быть началом и, так сказать, парадигмой всех тех вещей, которые не участвуют в случае: Он — сущностно сущий, Первый, не смешанный с судьбой и случайной самопроизвольностью, Он — причина Себя, сущий Сам от Себя, ибо сущий первично и превосходящий всех сущих.

15. Он — возлюбленный, Он — сама Любовь, Любовь Себя, ибо прекрасен не иным каким-либо образом, но от Себя и в Себе. Он со-существует с Собой: Тот, Кто существует и То, с чем Он существует [т. е. субъект

существования и само существование] — есть одно и то же. Поскольку дело обстоит именно так, то желаемое едино с желающим, и предмет желания, как ипостась, есть, так сказать, подлежащее, что опять же являет нам, что сущность и стремление в Нем тождественны. Если так, то Он Сам есть Творец Себя и Господин Себя, не желавший стать ничем иным, но Самим Собой. Значит, когда мы говорим, что Он не принимает ничего в Себя, и что ничто не принимает Его, тем самым мы полагаем нечто вне случайного бытия, не в силу лишь того, что делаем Его только единым и чистым от всех вещей, но потому что мы видим природу, которая не имеет ничего от тех вещей, которые привязаны к нам и благодаря которым мы переживаем то, что случайно происходит, ибо все наши вещи, которые рабствуют судьбе [случаю] и положены судьбой, они, так сказать, приходят благодаря случаю [судьбе], но только Он — Господин Себя. Оно одно [всецело] определяет Себя, благодаря действию благовидного света и самого Блага — большего, нежели Ум, превосходящего Ум, однако не в силу того, что такое превосходство пришло извне; когда мы восходим к Нему и становимся с Ним едиными, и отлагаем иные вещи, что́ еще можно сказать, кроме того, что мы более чем свободны и более чем независимы [= самоопределены]? Кто же свяжет нас судьбой, необдуманностью и случайностью, когда мы становимся самой истинной жизнью или возникаем в ней, Жизнью, которая не есть что-то, но только она сама? Ибо другие вещи, оставаясь одни, не могут довольствоваться собой в сво-

ем бытии; Он же есть то, что́ Он есть, и будучи один. Первая Ипостась не в бездушном, не в неразумной жизни: ибо бессильны они [неодушевленные] в бытии, они суть рассеяние логоса и неопределенность; но насколько [человек] приходит в логос, настолько превосходит случай [судьбу], ибо то, согласно чему существует логос, не есть благодаря случаю. Мы же восходим к тому, что есть не логос, но прекрасней его; насколько же далеко отстоит Оно от возникшего случайно! Ибо Он есть корень Разума, существующего из Себя, и в Нем прекращаются все вещи, так что Он подобен началу и основанию великого древа, живущего жизнью, согласной логосу, которая пребывает сама и при себе, давая древу бытие согласно логосу, который оно принимает.

16. Поскольку мы утверждаем, и, кажется, дело так и обстоит, что [Единое] есть везде и, опять же, нигде, то следует подумать и взвесить, что́ даст нам взгляд на искомый предмет с этой точки зрения. Ибо если Он нигде, то абсолютно нигде не случается, и если повсюду, то Он столь же велик, сколь и это «всюду», так что и «повсюду» и «везде» суть Он Сам: Он не есть в том [чуждом Ему] «повсюду» [в каком наши тела занимают определенные места], но это [Его] «повсюду» есть Он Сам; Он дает бытие иным существам в «повсюду» вместе с Собой. Он обладает наивысшим чином [в иерархии сущего], лучше сказать, не обладает, но Сам есть высочайший и обладает всеми вещами как рабами; не Он случаен для них, но они для Него, лучше сказать,

они находятся окрест Него; Он не смотрит на них, но они на Него; Он несется, так сказать, во внутренность Себя Самого, словно бы принимая с любовью Себя, Он — «чистый луч света»,[16] и Он Сам с любовью Себя принимает. Это значит, что Он Сам дает Себе ипостась, если, в самом деле, Его энергия пребывает вечно, и существует наивысшая форма приемлющей любви, в какой-то степени подобная Уму. Ум есть то, что положено Его энергией [букв.: «энергэма»], так что Он [Единый] — энергэма. Но не иного, значит, энергэма, а Себя. Значит, Он не есть как Ему случилось быть, но как Он действует, так и есть. И еще: если Он — наибольшее, потому что, так сказать, твердо стоит обращенным к Себе, взирает, так сказать, на Себя, и это, так сказать, Его бытие есть взирание на Себя, то Он, так сказать, творит Себя и, значит, не есть нечто случившееся, но как [то, что существует благодаря тому, что Он этого] Сам желает, и воля Его действует не как придется, существует не случайно, ибо лучшая воля действует не наобум. Это вот склонение к Себе и есть, так сказать, Его энергия, чистое в-себе-бытие, делающее Его тем, что́ Он есть, и свидетельствует об этом то, что произойдет, если предположить противоположное; ибо если бы Он склонялся к тому, что вне Его, Он уничтожил бы бытие тем, что́ Он есть; значит, бытие тем, что́ Он есть, есть Его направленная на Себя энергия; но [эта энергия и Он Сам] есть Единое и Сам Он. Значит, Он Сам полагает Свою ипостась, поскольку Его энергия вышла [к ипостасийному бытию] вместе с Ним. Тогда, если Он — не возник, но

Его энергия всегда была и есть, так сказать, некое [вечное] пробуждение и пробуждение не чего-то иного, но само пробуждение — нечто сверхумное и вечное, тогда Он Сам существует как Пробужденный. Это пробуждение по ту сторону сущности, Ума и разумной жизни, но они суть Он. Значит, Он есть та энергия, которая сверх Ума, разумения и жизни,[17] но они — от Него и не от иного. Значит, Его бытие — благодаря Ему и из Него, и значит, Он не есть как случившийся быть, но Тот, Кто есть, как того Сам захотел.

17. Рассмотрим это еще и следующим образом: мы говорим, что каждая вещь во Вселенной и сама эта Вселенная существуют так, как если бы существовал свободный выбор Творца, желавшего [чтобы всё было именно как есть]; дело здесь обстоит таким образом, как если бы Творец проницал и провидел в Своих расчетах, согласных Промыслу, чтобы действовать. Но поскольку эти вещи есть вечно и вечно таким вот образом возникают, то и логос всегда оказывается среди [вечно] сосуществующих вещей, приводя их в еще лучший порядок; так что есть вещи по ту сторону Промысла, по ту сторону выбора — таковы все те, что извечно стоят в умном. Так что если кто-нибудь назовет их расположение Провидением, он должен будет мыслить и то, что прежде этой Вселенной есть Ум, и это здешнее происходит из Ума и согласно Уму. Тогда, если Ум был прежде всех вещей, и такой Ум был началом всех вещей, то он не был случайно возникшим, будучи множествен,

но собран в себе как бы в единый порядок. Ибо ни многое и упорядоченное множество, ни все логосы, заключенные в едином, которое [проходит] через всех них, не существуют как случайно возникшее или случившееся быть, но [этот способ бытия] далек от их природы и даже противоположен ей настолько, насколько случай, лежащий в алогическом, противоположен логосу. Однако, если то, что прежде этого [т. е. логоса], есть начало, то оно, очевидно, лежит близ того, что существует осмысленно, оно [начало логоса, т. е. Ум] есть то, что мы называли существующим согласно Ему [т. е. Единому] и причастным Ему, так сказать, желающим Его — и Его же силой. Следовательно, Он — неделим, Он — единый логос всех вещей, единое число, то одно, что больше и лучше всего возникшего, и нет ничего большего Его или лучшего. И значит, не из иного Его бытие и Его бытие тем, чтó Он есть. Значит, благодаря Себе Он есть то, чтó Он есть, будучи направлен в Себя и соотнесен с Собой, чтобы не быть обращенным к внешнему или иному, но всецело к Себе.

18. И ты, когда ищешь, не ищи Его вовне, но внутри тех вещей, которые после Него; предоставь Ему оставаться Собой. Ибо Он Сам есть вовне, охватывает всех и измеряет. И Он — внутри, в бездне; всё то, что внешне Ему, касается Его как бы в круге и зависит от Него, и это «всё» есть Логос и Ум; особенно это относится к Уму, ибо насколько он касается Единого и зависит от Него, настолько получает от Него бытие Умом. Ум по-

добен кругу, кругóм касающемуся центра, который согласился бы с тем, что имеет свои силы от центра, кругу, который, так сказать, центровиден; благодаря тому что его радиусы сходятся в едином центре, предел каждого из них отнесен к центру, как к тому, к чему он стремится и из которого словно бы произрастает, хотя центр есть нечто большее, нежели то, что соответствует этим радиусам и их пределам — их пределы подобны центру, но суть лишь смутный след того, что имеет силу произвести и их, и сами радиусы, и повсюду, так сказать, присутствовать в них; центр — как будто бы явен благодаря радиусам, он будто бы разворачивается в них, не оказываясь, однако, развернут; таким же образом мы понимаем Ум-и-Сущее, которое возникло из Единого: как бы некое истечение, разворачивание и зависимость [букв.: «повисание» или «зависание» на Едином], исходящие от Него же, свидетельствующие своей умной природой о чем-то подобном Уму в Едином, Который не есть Ум, ибо есть Единый. Как и в нашем примере: ни линии, ни круг не были центром, но центр был отцом круга и линий, давая им свой след и порождая пребывающей силой линии и круг, не всецело отсеченные от него благодаря некой силе, — таким же образом существует и тот [Ум], окруженный движением умной силы, образ своего Первообраза, Ум в Едином, побежденный множеством и сущий во множестве и благодаря этому ставший Умом, в то время как Тот [Единый] остается прежде Ума и порождает [иные] умы из Своей силы; разве может то, что случается (или автомати-

чески, или же как «случившееся быть таким образом»), подойти близко к этой умотворной и сущностно творческой силе? Ибо подобное тому, что есть в Уме, многократно большее есть и в том [Едином]; [Ум] подобен рассеявшемуся и далеко распространившемуся свету, исходящему от чего-то одного, что светит в себе; рассеявшееся есть эйдол, то же, что при себе, — Истина; хотя, конечно, рассеявшийся эйдол есть Ум, и он не иновиден [своему источнику]; Ум — это не случай, но каждое сущее в нем есть логос и причина, однако то Единое есть Причина причин. Значит, [Единое] в большей степени [чем Ум] подобно наипричиннейшему и более истинной причине, обладая разом всеми умными причинами, которые имеют быть от Него, порождая то, что существует не как случающееся, но как то, что Он Сам пожелал. Его воление не алогично, не действует как придется или как случится, но — как дóлжно, ибо Там нет ничего, что делается наудачу. Поэтому и Платон говорил о «должном» и «благовременном»,[18] желая показать, насколько это возможно, удаленность [этой сферы] от того, что существует как случившееся, показать, что это есть то, что есть как дóлжно быть. Но если это то, что должно быть и не существует неразумно, если оно само есть благовременье, то оно и наиболее господственное в сравнении с теми, что приходят после Него, первое в Себе и благодаря Себе, не подобное тому, что случается, но то, что Он, так сказать, пожелал Сам, если действительно желает должного, и Единое есть должное и энергия должного; это не то должное, что должно быть

как подлежащее, но — как первая энергия, являющая себя как то, что должно быть. Таким вот образом приходится говорить о Нем — из-за невозможности говорить о Нем так, как кому-нибудь хотелось бы.

19. Если кто-нибудь, опираясь на вышесказанное, станет восходить к Нему и поймет Его Самого, и будет видеть, то он не сможет сказать, чего он желает. Видя, что Он — в Себе, он отложит все понятия и положит [т. е. уяснит], что благодаря Себе Он таков, что если бы и имел сущность, она была бы Его рабой и словно исходила бы от Него; видящий Его не дерзнул бы утверждать: «Он существует как случившееся»; он вообще ничего был бы не в силах изречь, ибо онемел бы от своей дерзости; в своем полете он не смог бы понять [увидеть], где Он, ибо Он для него повсюду, явленный, так сказать, прежде глаз его души; куда бы ни взглянул он, он повсюду увидит Его, если только не оставит Бога и не бросит взгляд на иное и уже больше не будет думать о Нем. Возможно, следует понимать темные слова древних «по ту сторону сущности»[19] не только в том смысле, что [Бог] порождает сущность, но и что Он не рабствует ни сущности, ни Себе, что Он не есть ни Свое начало, ни Своя сущность и, будучи началом сущности, не делает сущность Собой, но сотворив, оставляет ее быть вне Себя, ибо отнюдь не нуждается в бытии Тот, Кто создал его. Так что Он даже не творит бытия в согласии со Своим бытием [т. е. производя бытие, Единый не использует своё бытие как парадигму].

20. Что же, спросит кто-нибудь, Он был [букв.: «уже возник»] прежде, чем возник? Ибо если Он творит Себя, то еще не есть Он Сам [прежде чем не окончил творение], но, опять же, творя, Он уже существует прежде Себя как сотворенного Собой. На это до́лжно ответить, что Он вообще не полагается в одном ряду с сотворенным, но — с творящим: мы должны полагать Его творческий акт [абсолютно] свободным, чтобы не считать что-то иное совершённым этим творческим актом, ибо его энергия не направлена на осуществление [иного], но всецело есть Он, ибо нет двух, но — Единый. Мы не должны бояться утверждать, что первая энергия полагается без сущности, напротив — следует полагать Его Самого словно бы ипостасью. Если же кто-нибудь положит ипостась без энергии, то Начало, совершеннейшее всех начал, будет ущербным и несовершенным. Но если кто-нибудь добавит энергию, то не сохранит Единого. Тогда, если энергия совершеннее сущности, и Первое — совершеннейшее, то Первое будет энергией. Следовательно, в Своей энергии Он уже есть это Первое, и не есть так, как если бы был прежде чем возникнуть; нет, дело не обстоит так, но [прежде чем возникнуть] Он всецело был, а не не был [всецело или отчасти]. Энергия же не рабствует сущности, ибо чиста и свободна, и, таким образом, Он есть Сам от Себя. Ибо если Он сохраняется в бытии благодаря иному, то Он не первый Сам из Себя; если же правильно сказать, что Он Сам Себя удерживает вместе [со Своим бытием], Он есть сразу же и Сам, и выводящий Себя [в бытие],

если действительно Он есть то, что́ есть, благодаря Своей удержанной вместе [с Ним] природе, есть то, что Сам Он изначально сотворил быть. Если было время, с которого Он начал быть, то выражение «сотворил» говорилось бы в собственном смысле, но если Он был тем, что́ Он есть, прежде, нежели была вечность, это «сотворил» должно пониматься в том смысле, что творение и самость [Первоначала] сопутствуют; ибо бытие и творение суть одно — это то, что можно назвать Вечным Рождением. Поэтому же и выражение «начальствующий над собой» может быть понято в собственном смысле, только если есть два, если же — Единое, то только «Начальствующий», ибо нет того, что подначально. Как тогда мы можем сказать «начальник», если действие ни на кого не направлено? Или же «начальник» здесь направлено на то, что прежде Него, то прежде Него ничего не было. Если же ничего не было, то Он — Первый; однако Он не ставится в ряд [первым], но [Его первенство означает] высшую степень господства и чистую силу самоопределения. Однако если это так, то невозможно утверждать, что Там нет самоопределения. Значит, Он всецело самоопределен в Себе. Что же есть Его, что бы не было Им? Есть ли что-нибудь, что не было бы Его энергией? Или Его делом? Ибо если бы было что-то в Нем, что не было бы Его делом, Он был бы не чист и в Своем самоопределении, и в возможности всего, так как не был бы Господином всего и способным [сотворить Всё]; в любом случае, Он не мог бы сотворить то, над чем не властен.

21. Мог ли Он сотворить Себя чем-то иным, нежели сотворил? Никоим образом нельзя исключить из Его творчества благо, поэтому Он не мог сделать Себя злым [не-благим]. Ибо тамошняя сила не должна пониматься как сила творить противоположные вещи, но как сила непоколебимая, не перебегающая от предмета к предмету, сила в высшей степени, которая не исходит из Единого [но извечно пребывает в Нем]. Ибо способность совершать противоположное есть неспособность пребывать в наилучшем. Поэтому Его творение [как акт], о котором мы говорили, единократно тождественно, ибо прекрасно. Кто бы мог изменить его, если оно возникло волей Бога и есть Его воля? Волей еще не сущего [Бога]? Что же представляет собой Его воля, если Он без воли может быть в Своей ипостаси? Как Он придет к обладанию волей от Своей бездеятельной сущности [если допустить, что воля для Него что-то внешнее]? Или же Его воля в сущности, но тогда ее ничто не отличает от сущности. Или же было еще что-то, чем Он не был, например, воля? [Поскольку это абсурдно], значит, Он был всей волей, и не было ничего в Нем, чего бы Он не желал; и следовательно, не было ничего прежде воли. Значит, Он Сам первично есть Своя воля. Следовательно, Он есть так, как желал, и подобно тому, как желал, и есть то, что из Его воли следует, то, что такая воля породила; но она не породила [в себе ничего помимо того, чем была], ибо Он уже был этим. Должна быть понята и Его связанность с Собой: если кто-нибудь скажет об этом правильно, то скажет, что благо-

даря Ему все иные вещи удерживаются вместе, ибо они есть благодаря участию в Нем, и в Него — восхождение всех. Однако Он Сам не связывается Собой, не нуждается в причастности Себе, но есть все вещи благодаря Себе, лучше же сказать — ни одна из них; Он не нуждается в том, чтобы они были в Нем, но когда ты говоришь или мыслишь о Нем, отложи всё иное. Отложив все вещи, оставив только Его, не пытайся найти, что́ ты можешь прибавить, но если остается хоть что-то, то ты еще не отложил этого в своем знании от Него. Ибо и ты можешь прикоснуться к Тому, о Котором уже невозможно более ничего сказать или в Котором невозможно понять ничего иного; То, что превосходит всех, То одно, что только и свободно Истиной, ибо не рабствует Себе, но есть только Оно Само и сущностно Само, в то время как всё иное есть само и иное.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Плотин сам демонстрирует здесь прекрасное понимание двусмысленности в употреблении слов δύνασθαι, δύναμις в греческой философии; и это нередко приходится принимать во внимание при чтении Плотина.

2. В рассуждении о человеческой свободе, продолжающемся до гл. 6, Плотин излагает мнение, почерпнутое из ранних, в основном перипатетических источников, в частности — аристотелевскую трактовку произвольного и непроизвольного в *Никомаховой этике*, Г. 1–5,

1109b30–1114b25. Однако его занимает не опровержение или критика предшественников, а построение собственного, платонического воззрения на человеческую свободу, которое гласит: мы свободны по-настоящему только тогда, когда пребываем в своем высшем — в сфере Ума.

3. В своем более раннем рассуждении о воображении и памяти (см.: *Enn*.: IV. 3–5 [27–29]) Плотин приходит к выводу, что есть две φαντασίαι: одна — принадлежащая высшей душе, и одна — низшей (см.: *Enn*. IV. 3. 31). Однако в данном случае он, похоже, исключает высшую φαντασία из рассмотрения.

4. Это излюбленный Плотином фрагмент, предваряющий выбор жизней в мифе об Эре. См.: Платон. *Государство*, X, 617e3.

5. В гл. 1.

6. См.: Платон. *Государство*, VII, 518d10–e2.

7. Плотин обыгрывает здесь двойное значение выражения κατὰ νοῦν: «согласно разуму» и «согласно волению»; здесь из контекста следует значение «согласно Уму». Божественный Ум живет, разумеется, в согласии с самим собой и своим волением. Весь фрагмент в целом свидетельствует о том, что Плотин, как и другие греческие философы, не делал серьезного различия между мышлением и волением.

8. Об этом положении см. *Краткое введение.*

9. См.: Платон. *Государство*, VI, 509b9.

10. Ясное утверждение необходимости отрицания отрицания как конечного шага на негативном пути познания особенно подчеркивалось афинскими неопла-

тониками — Проклом и Дамаскием, а также Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

11. Плотин мыслит хаос, с которого Гесиод начинает отсчет поколений богов (см.: *Теогония*, 116), так же, как его понимает и Аристотель (см.: *Физика*, Δ. 1208b31–33), т. е. как пустое пространство или место, занимаемое вещами.

12. Это истинно в том смысле, который объясняется в *Enn*. V. 3. 4.

13. Это ссылка на Аристотеля с платоническими поправками, привнесенными в идею человека. См.: Аристотель. *Метафизика*, H. 3, 1043b2–4.

14. Здесь Плотин имеет в виду первые две главы из предыдущего трактата *Enn*. VI. 7.

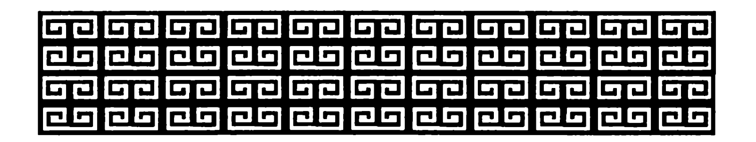
15. Здесь подразумеваются платоновские *Письма*, VI. 323d4 и II. 312e, два эзотерических фрагмента, подлинность которых сомнительна, но которые легли в основу платонического учения о трех Ипостасях.

16. Это свет, в котором души созерцают идеи в *Федре*, 250c4; для Плотина этот свет есть Благо (или исходит от Блага, см.: *Enn*. VI. 7. 21–22).

17. Снова см.: Платон. *Государство*, VI, 509b9.

18. Это взятое из совершенно иного контекста платоновское рассуждение о двух родах измерения (см.: Платон. *Политик*, 284d–e), из которого Аристотель развил свое учение о мере.

19. И снова Плотин обращается к платоновскому *Государству*, VI, 509b9.



ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΚΟΥΣΙΟΥ ΚΑΙ ΘΕΛΗΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ

1. Ἆρ᾽ ἔστι καὶ ἐπὶ θεῶν εἴ τί ἐστιν ἐπ᾽ αὐτοῖς ζητεῖν, ἢ ἐν ἀνθρώπων ἀδυναμίαις τε καὶ ἀμφισβητησίμοις δυνάμεσι τὸ τοιοῦτον ἂν πρέποι ζητεῖν, θεοῖς δὲ τὸ πάντα δύνασθαι ἐπιτρεπτέον καὶ ἐπ᾽ αὐτοῖς οὐ μόνον τι, ἀλλὰ καὶ πάντα εἶναι; Ἢ τὴν δύναμιν δὴ πᾶσαν καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ δὴ πάντα ἑνὶ ἐπιτρεπτέον, τοῖς δ᾽ ἄλλοις τὰ μὲν οὕτως, τὰ δ᾽ ἐκείνως ἔχειν, καί τισιν ἑκατέρως; Ἢ καὶ ταῦτα μὲν ζητητέον, τολμητέον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ τοῦ ἄνω ὑπὲρ πάντα ζητεῖν τὸ τοιοῦτον, πῶς τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ, κἂν πάντα συγχωρῶμεν δύνασθαι. Καίτοι καὶ τὸ δύνασθαι τοῦτο σκεπτέον πῶς ποτε λέγεται, μήποτε οὕτως τὸ μὲν δύναμιν, τὸ δ᾽ ἐνέργειαν φήσομεν, καὶ ἐνέργειαν μέλλουσαν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν τῷ παρόντι ἀναβλητέον, πρότερον δὲ ἐφ᾽ ἡμῶν αὐτῶν, ἐφ᾽ ὧν καὶ ζητεῖν ἔθος, εἴ τι ἐφ᾽ ἡμῖν ὂν τυγχάνει. Πρῶτον ζητητέον τί ποτε δεῖ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναί τι λέγειν· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τίς ἔννοια τοῦ τοιούτου· οὕτω γὰρ ἄν πως γνωσθείη, εἰ καὶ ἐπὶ θεοὺς καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπὶ θεὸν ἁρμόζει μεταφέρειν ἢ οὐ μετενεκτέον· ἢ μετενεκτέον μέν, ζητητέον δέ, πῶς τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς τοῖς τε ἄλλοις καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων. Τί τοίνυν νοοῦντες τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν λέγομεν καὶ διὰ τί ζητοῦντες; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἐν ταῖς ἐναντίαις κινούμενοι τύχαις τε καὶ ἀνάγκαις καὶ παθῶν ἰσχυραῖς προσβολαῖς τὴν ψυχὴν

κατεχούσαις, ἅπαντα ταῦτα κύρια νομίσαντες εἶναι καὶ δουλεύοντες αὐτοῖς καὶ φερόμενοι ᾗ ἐκεῖνα ἄγοι, μή ποτε οὐδέν ἐσμεν οὐδέ τί ἐστιν ἐφ᾽ ἡμῖν ἠπορήσαμεν, ὡς τούτου ἐσομένου ἂν ἐφ᾽ ἡμῖν, ὃ μὴ τύχαις δουλεύοντες μηδὲ ἀνάγκαις μηδὲ πάθεσιν ἰσχυροῖς πράξαιμεν ἂν βουληθέντες οὐδενὸς ἐναντιουμένου ταῖς βουλήσεσιν. Εἰ δὲ τοῦτο, εἴη ἂν ἡ ἔννοια τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν, ὃ τῇ βουλήσει δουλεύει καὶ παρὰ τοσοῦτον ἂν γένοιτο ἢ μή, παρ᾽ ὅσον βουληθείημεν ἄν. Ἑκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ᾽ ἡμῖν δέ, ὃ καὶ κύριοι πρᾶξαι. Καὶ συνθεῖμεν ἂν πολλαχοῦ ἄμφω καὶ τοῦ λόγου αὐτῶν ἑτέρου ὄντος, ἔστι δ᾽ οὗ καὶ διαφωνήσειεν ἄν· οἷον εἰ κύριος ἦν τοῦ ἀποκτεῖναι, ἦν ἂν οὐχ ἑκούσιον αὐτῷ πεπραχότι, εἰ τὸν πατέρα ἠγνόει τοῦτον εἶναι. Τάχα δ᾽ ἂν κἀκεῖνο διαφωνοῖ ἔχοντι τὸ ἐφ᾽ ἑαυτῷ· δεῖ δὴ καὶ τὴν εἴδησιν ἐν τῷ ἑκουσίῳ οὐκ ἐν τοῖς καθέκαστα μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὅλως. Διὰ τί γάρ, εἰ μὲν ἀγνοεῖ, ὅτι φίλιος, ἀκούσιον, εἰ δὲ ἀγνοεῖ, ὅτι μὴ δεῖ, οὐκ ἀκούσιον; Εἰ δ᾽ ὅτι ἔδει μανθάνειν; Οὐχ ἑκούσιον τὸ μὴ εἰδέναι, ὅτι ἔδει μανθάνειν, ἢ τὸ ἀπάγον ἀπὸ τοῦ μανθάνειν.

2. Ἀλλ᾽ ἐκεῖνο ζητητέον· τοῦτο δὴ τὸ ἀναφερόμενον εἰς ἡμᾶς ὡς ἐφ᾽ ἡμῖν ὑπάρχον τίνι δεῖ διδόναι; Ἢ γὰρ τῇ ὁρμῇ καὶ ἡτινιοῦν ὀρέξει, οἷον ὃ θυμῷ πράττεται ἢ ἐπιθυμίᾳ ἢ λογισμῷ τοῦ συμφέροντος μετ᾽ ὀρέξεως ἢ μὴ πράττεται. Ἀλλ᾽ εἰ μὲν θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ, καὶ παισὶ καὶ θηρίοις τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς τι εἶναι δώσομεν καὶ μαινομένοις καὶ ἐξεστηκόσι καὶ φαρμάκοις ἁλοῦσι καὶ ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις, ὧν οὐ κύριοι· εἰ δὲ λογισμῷ μετ᾽ ὀρέξεως, ἆρ᾽ εἰ καὶ πεπλανημένῳ τῷ λογισμῷ; Ἢ τῷ ὀρθῷ λογισμῷ καὶ τῇ ὀρθῇ ὀρέξει. Καίτοι καὶ ἐνταῦθα ζητήσειεν ἄν τις, πότερα ὁ

λογισμὸς τὴν ὄρεξιν ἐκίνησεν, ἢ τοῦτον ἡ ὄρεξις. Καὶ γὰρ εἰ κατὰ φύσιν αἱ ὀρέξεις, εἰ μὲν ὡς ζῴου καὶ τοῦ συνθέτου, ἠκολούθησεν ἡ ψυχὴ τῇ τῆς φύσεως ἀνάγκῃ· εἰ δὲ ὡς ψυχῆς μόνης, πολλὰ τῶν νῦν ἐφ᾽ ἡμῖν λεγομένων ἔξω ἂν τούτου γίνοιτο. Εἶτα καὶ τίς λογισμὸς ψιλὸς πρόεισι τῶν παθημάτων; Ἥ τε φαντασία ἀναγκάζουσα ἥ τε ὄρεξις ἐφ᾽ ὅ τι ἂν ἄγῃ ἕλκουσα πῶς ἐν τούτοις κυρίους ποιεῖ; Πῶς δ᾽ ὅλως κύριοι, οὗ ἀγόμεθα; Τὸ γὰρ ἐνδεὲς ἐξ ἀνάγκης πληρώσεως ὀρεγόμενον οὐκ ἔστι κύριον τοῦ ἐφ᾽ ὃ παντελῶς ἄγεται. Πῶς δ᾽ ὅλως αὐτό τι παρ᾽ αὐτοῦ, ὃ παρ᾽ ἄλλου καὶ ἀρχὴν εἰς ἄλλο ἔχει κἀκεῖθεν γεγένηται οἷόν ἐστι; Κατ᾽ ἐκεῖνο γὰρ ζῇ καὶ ὡς πέπλασται· ἢ οὕτω γε καὶ τὰ ἄψυχα ἕξει τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς τι εἰληφέναι· ποιεῖ γὰρ ὡς γεγένηται καὶ τὸ πῦρ. Εἰ δ᾽ ὅτι γιγνώσκει τὸ ζῷον καὶ ἡ ψυχὴ ὃ ποιεῖ, εἰ μὲν αἰσθήσει, τίς ἡ προσθήκη πρὸς τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς εἶναι; οὐ γὰρ ἡ αἴσθησις πεποίηκε τοῦ ἔργου κύριον ἰδοῦσα μόνον. Εἰ δὲ γνώσει, εἰ μὲν γνώσει τοῦ ποιουμένου, καὶ ἐνταῦθα οἶδε μόνον, ἄλλο δὲ ἐπὶ τὴν πρᾶξιν ἄγει· εἰ δὲ καὶ παρὰ τὴν ὄρεξιν ὁ λόγος ποιεῖ ἢ ἡ γνῶσις καὶ κρατεῖ, εἰς τί ἀναφέρει ζητητέον, καὶ ὅλως ποῦ τοῦτο συμβαίνει. Καὶ εἰ μὲν αὐτὸς ἄλλην ὄρεξιν ποιεῖ, πῶς ληπτέον· εἰ δὲ τὴν ὄρεξιν παύσας ἔστη καὶ ἐνταῦθα τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, οὐκ ἐν πράξει τοῦτο ἔσται, ἀλλ᾽ ἐν νῷ στήσεται τοῦτο· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν πράξει πᾶν, κἂν κρατῇ ὁ λόγος, μικτὸν καὶ οὐ καθαρὸν δύναται τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἔχειν.

3. Διὸ σκεπτέον περὶ τούτων· ἤδη γὰρ αὖ καὶ ἐγγὺς γινόμεθα τοῦ λόγου τοῦ περὶ θεῶν. Ἀναγαγόντες τοίνυν τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν εἰς βούλησιν, εἶτα ταύτην ἐν λόγῳ θέμενοι, εἶτα ἐν λόγῳ ὀρθῷ ἴσως δὲ δεῖ προσθεῖναι τῷ ὀρθῷ τὸ τῆς

ἐπιστήμης· οὐ γάρ, εἴ τις ἐδόξασεν ὀρθῶς καὶ ἔπραξεν, ἔχοι ἂν ἴσως ἀναμφισβήτητον τὸ αὐτεξούσιον, εἰ μὴ εἰδὼς διότι ὀρθῶς, ἀλλὰ τύχῃ ἢ φαντασίᾳ τινὶ πρὸς τὸ δέον ἀχθείς· ἐπεὶ καὶ τὴν φαντασίαν οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι λέγοντες τοὺς κατ᾽ αὐτὴν δρῶντας πῶς ἂν εἰς τὸ αὐτεξούσιον τάξαιμεν; ἀλλὰ γὰρ ἡμεῖς τὴν μὲν φαντασίαν, ἣν ἄν τις καὶ φαντασίαν κυρίως εἴποι, τὴν ἐκ τοῦ σώματος τῶν παθημάτων ἐγειρομένην (καὶ γὰρ κενώσεις σίτων καὶ ποτῶν φαντασίας οἷον ἀναπλάττουσι καὶ πληρώσεις αὖ καὶ μεστός τις σπέρματος ἄλλα φαντάζεται καὶ καθ᾽ ἑκάστας ποιότητας ὑγρῶν τῶν ἐν σώματι) τοὺς κατὰ τὰς τοιαύτας φαντασίας ἐνεργοῦντας εἰς ἀρχὴν αὐτεξούσιον οὐ τάξομεν· διὸ καὶ τοῖς φαύλοις κατὰ ταύτας πράττουσι τὰ πολλὰ οὔτε τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς οὔτε τὸ ἑκούσιον δώσομεν, τῷ δὲ διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐλευθέρῳ τῶν παθημάτων τοῦ σώματος τὸ αὐτεξούσιον δώσομεν εἰς ἀρχὴν τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν καλλίστην ἀνάγοντες τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν καὶ τὰς ἐντεῦθεν προτάσεις ἐλευθέρας ὄντως δώσομεν, καὶ τὰς ὀρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγειρομένας οὐκ ἀκουσίους εἶναι δώσομεν, καὶ τοῖς θεοῖς τοῦτον ζῶσι τὸν τρόπον [ὅσοι νῷ καὶ ὀρέξει τῇ κατὰ νοῦν ζῶσι] φήσομεν παρεῖναι.

4. Καίτοι ζητήσειεν ἄν τις, πῶς ποτε τὸ κατ᾽ ὄρεξιν γιγνόμενον αὐτεξούσιον ἔσται τῆς ὀρέξεως ἐπὶ τὸ ἔξω ἀγούσης καὶ τὸ ἐνδεὲς ἐχούσης· ἄγεται γὰρ τὸ ὀρεγόμενον, κἂν εἰ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἄγοιτο. Καὶ δὴ καὶ περὶ τοῦ νοῦ αὐτοῦ ἀπορητέον, εἰ ὅπερ πέφυκε καὶ ὡς πέφυκεν ἐνεργῶν λέγοιτο ἂν τὸ ἐλεύθερον ἔχειν καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ, οὐκ ἔχων ἐπ᾽ αὐτῷ τὸ μὴ ποιεῖν. Ἔπειτα, εἰ ὅλως κυρίως λέγοιτο ἐπ᾽ ἐκείνων τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς, οἷς πρᾶξις οὐ πάρεστιν. Ἀλλὰ καὶ οἷς πρᾶξις,

ἡ ἀνάγκη ἔξωθεν· οὐ γὰρ μάτην πράξουσιν. Ἀλλ᾽ οὖν πῶς τὸ ἐλεύθερον δουλευόντων καὶ τούτων τῇ αὑτῶν φύσει; Ἤ, εἰ μὴ ἑτέρῳ ἕπεσθαι ἠνάγκασται, πῶς ἂν τὸ δουλεύειν λέγοιτο; Πῶς δὲ πρὸς τὸ ἀγαθόν τι φερόμενον ἠναγκασμένον ἂν εἴη ἑκουσίου τῆς ἐφέσεως οὔσης, εἰ εἰδὼς ὅτι ἀγαθὸν ὡς ἐπ᾽ ἀγαθὸν ἴοι; Τὸ γὰρ ἀκούσιον ἀπαγωγὴ ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πρὸς τὸ ἠναγκασμένον, εἰ πρὸς τοῦτο φέροιτο, ὃ μὴ ἀγαθὸν αὑτῷ· καὶ δουλεύει τοῦτο, ὃ μὴ κύριόν ἐστιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἐλθεῖν, ἀλλ᾽ ἑτέρου κρείττονος ἐφεστηκότος ἀπάγεται τῶν αὑτοῦ ἀγαθῶν δουλεῦον ἐκείνῳ. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ δουλεία ψέγεται οὐχ οὗ τις οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ἐπὶ τὸ κακὸν ἐλθεῖν, ἀλλ᾽ οὗ ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τὸ ἑαυτοῦ ἀγόμενος πρὸς τὸ ἀγαθὸν τὸ ἄλλου. Τὸ δὲ καὶ δουλεύειν λέγειν τῇ αὑτοῦ φύσει δύο ποιοῦντός ἐστι τό τε δουλεῦον καὶ τὸ ᾧ. Φύσις δὲ ἁπλῆ καὶ ἐνέργεια μία καὶ οὐδὲ τὸ δυνάμει ἔχουσα ἄλλο, ἄλλο δὲ τὸ ἐνεργείᾳ, πῶς οὐκ ἐλευθέρα; Οὐδὲ γὰρ ὡς πέφυκε λέγοιτο ἂν ἐνεργεῖν ἄλλης οὔσης τῆς οὐσίας, τῆς δὲ ἐνεργείας ἄλλης, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι ἐκεῖ καὶ τὸ ἐνεργεῖν. Εἰ οὖν οὔτε δι᾽ ἕτερον οὔτε ἐφ᾽ ἑτέρῳ, πῶς οὐκ ἐλευθέρα; Καὶ εἰ μὴ τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ ἁρμόσει, ἀλλὰ μεῖζον ἐνταῦθα τοῦ ἐπ᾽ αὐτῷ, καὶ οὕτως ἐπ᾽ αὐτῷ, ὅτι μὴ ἐφ᾽ ἑτέρῳ μηδ᾽ ἄλλο τῆς ἐνεργείας κύριον· οὐδὲ γὰρ τῆς οὐσίας, εἴπερ ἀρχή. Καὶ εἰ ἄλλην δὲ ὁ νοῦς ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ᾽ οὐκ ἔξω αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ἐν τῷ ἀγαθῷ. Καὶ εἰ κατ᾽ ἐκεῖνο τὸ ἀγαθόν, πολὺ μᾶλλον ⟨τὸ⟩ ἐπ᾽ αὐτῷ καὶ τὸ ἐλεύθερον· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐλεύθερον καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ τις ζητεῖ τοῦ ἀγαθοῦ χάριν. Εἰ οὖν κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐνεργεῖ, μᾶλλον ἂν τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ· ἤδη γὰρ ἔχει τὸ πρὸς αὐτὸ ἐξ αὐτοῦ ὁρμώμενον καὶ ἐν αὐτῷ, εἴπερ πρὸς αὐτό, ὃ ἄμεινον ἂν εἴη αὐτῷ ἐν αὐτῷ ἂν εἶναι, εἴπερ πρὸς αὐτό.

5. Ἆρ᾽ οὖν ἐν νῷ μόνῳ νοοῦντι τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ καὶ ἐν νῷ τῷ καθαρῷ ἢ καὶ ἐν ψυχῇ κατὰ νοῦν ἐνεργούσῃ καὶ κατὰ ἀρετὴν πραττούσῃ; Τὸ μὲν οὖν πραττούσῃ εἴπερ δώσομεν, πρῶτον μὲν οὐ πρὸς τὴν τεῦξιν ἴσως χρὴ διδόναι· οὐ γὰρ ἡμεῖς τοῦ τυχεῖν κύριοι. Εἰ δὲ πρὸς τὸ καλῶς καὶ τὸ πάντα ποιῆσαι τὰ παρ᾽ αὐτοῦ, τάχα μὲν ἂν τοῦτο ὀρθῶς λέγοιτο. Ἐκεῖνο δὲ πῶς ἐφ᾽ ἡμῖν; Οἷον εἰ, διότι πόλεμος, ἀνδριζοίμεθα· λέγω δὲ τὴν τότε ἐνέργειαν πῶς ἐφ᾽ ἡμῖν, ὁπότε πολέμου μὴ καταλαβόντος οὐκ ἦν τὴν ἐνέργειαν ταύτην ποιήσασθαι; Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πράξεων τῶν κατὰ ἀρετὴν ἁπασῶν πρὸς τὸ προσπῖπτον ἀεὶ ἀναγκαζομένης τῆς ἀρετῆς τοδὶ ἢ τοδὶ ἐργάζεσθαι. Καὶ γὰρ εἴ τις αἵρεσιν αὐτῇ δοίη τῇ ἀρετῇ, πότερα βούλεται, ἵν᾽ ἔχοι ἐνεργεῖν, εἶναι πολέμους, ἵνα ἀνδρίζοιτο, καὶ εἶναι ἀδικίαν, ἵνα τὰ δίκαια ὁρίζῃ καὶ κατακοσμῇ, καὶ πενίαν, ἵνα τὸ ἐλευθέριον ἐνδεικνύοιτο, ἢ πάντων εὖ ἐχόντων ἡσυχίαν ἄγειν, ἕλοιτο ἂν τὴν ἡσυχίαν τῶν πράξεων οὐδενὸς θεραπείας δεομένου τῆς παρ᾽ αὐτῆς, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἰατρός, οἷον Ἱπποκράτης, μηδένα δεῖσθαι τῆς παρ᾽ αὐτοῦ τέχνης. Εἰ οὖν ἐνεργοῦσα ἐν ταῖς πράξεσιν ἡ ἀρετὴ ἠνάγκασται βοηθεῖν, πῶς ἂν καθαρῶς ἔχοι τὸ ἐπ᾽ αὐτῇ; Ἆρ᾽ οὖν τὰς πράξεις μὲν ἀναγκαίας, τὴν δὲ βούλησιν τὴν πρὸ τῶν πράξεων καὶ τὸν λόγον οὐκ ἠναγκασμένον φήσομεν; Ἀλλ᾽ εἰ τοῦτο, ἐν ψιλῷ τιθέμενοι τῷ πρὸ τοῦ πραττομένου, ἔξω τῆς πράξεως τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτῇ τῇ ἀρετῇ θήσομεν. Τί δὲ ἐπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀρετῆς τῆς κατὰ τὴν ἕξιν καὶ τὴν διάθεσιν; Ἆρ᾽ οὐ κακῶς ψυχῆς ἐχούσης φήσομεν αὐτὴν εἰς κατακόσμησιν ἐλθεῖν συμμετρουμένην τὰ πάθη καὶ τὰς ὀρέξεις; Τίνα οὖν τρόπον

λέγομεν ἐφ᾽ ἡμῖν τὸ ἀγαθοῖς εἶναι καὶ τὸ ἀδέσποτον τὴν ἀρετήν; Ἢ τοῖς γε βουληθεῖσι καὶ ἑλομένοις· ἢ ὅτι ἐγγενομένη αὕτη κατασκευάζει τὸ ἐλεύθερον καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ οὐκ ἐᾷ ἔτι δούλους εἶναι, ὧν πρότερον ἦμεν. Εἰ οὖν οἷον νοῦς τις ἄλλος ἐστὶν ἡ ἀρετὴ καὶ ἕξις οἷον νοωθῆναι τὴν ψυχὴν ποιοῦσα, πάλιν αὖ ἥκει οὐκ ἐν πράξει τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, ἀλλ᾽ ἐν νῷ ἡσύχῳ τῶν πράξεων.

6. *Πῶς οὖν εἰς βούλησιν πρότερον ἀνήγομεν τοῦτο λέγοντες «ὃ παρὰ τὸ βουληθῆναι γένοιτο ἄν»; Ἢ κἀκεῖ ἐλέγετο «ἢ μὴ γένοιτο». Εἰ οὖν τά τε νῦν ὀρθῶς λέγεται, ἐκεῖνά τε τούτοις συμφώνως ἕξει, φήσομεν τὴν μὲν ἀρετὴν καὶ τὸν νοῦν κύρια εἶναι καὶ εἰς ταῦτα χρῆναι ἀνάγειν τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ τὸ ἐλεύθερον· ἀδέσποτα δὲ ὄντα ταῦτα τὸν μὲν ἐφ᾽ αὐτοῦ εἶναι, τὴν δὲ ἀρετὴν βούλεσθαι μὲν ἐφ᾽ αὐτῆς εἶναι ἐφεστῶσαν τῇ ψυχῇ, ὥστε εἶναι ἀγαθήν, καὶ μέχρι τούτου αὐτήν τε ἐλευθέραν καὶ τὴν ψυχὴν ἐλευθέραν παρασχέσθαι· προσπιπτόντων δὲ τῶν ἀναγκαίων παθημάτων τε καὶ πράξεων ἐφεστῶσαν ταῦτα μὲν μὴ βεβουλεῦσθαι γενέσθαι, ὅμως γε μὴν καὶ ἐν τούτοις διασώσειν τὸ ἐφ᾽ αὑτῇ εἰς αὑτὴν καὶ ἐνταῦθα ἀναφέρουσαν· οὐ γὰρ τοῖς πράγμασιν ἐφέψεσθαι, οἷον σῴζουσα τὸν κινδυνεύοντα, ἀλλ᾽ εἰ δοκοῖ αὐτῇ, καὶ προϊεμένην τοῦτον καὶ τὸ ζῆν κελεύουσαν προΐεσθαι καὶ χρήματα καὶ τέκνα καὶ αὐτὴν πατρίδα, σκοπὸν τὸ καλὸν αὑτῆς ἔχουσαν, ἀλλ᾽ οὐ τὸ εἶναι τῶν ὑπ᾽ αὐτήν· ὥστε καὶ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ πράττειν ἀνάγεσθαι οὐδ᾽ εἰς τὴν ἔξω, ἀλλ᾽ εἰς τὴν ἐντὸς ἐνέργειαν καὶ νόησιν καὶ θεωρίαν αὐτῆς τῆς ἀρετῆς. Δεῖ δὲ τὴν ἀρετὴν ταύτην νοῦν τινα λέγειν εἶναι οὐ συναριθμοῦντα τὰ πάθη τὰ*

δουλωθέντα ἢ μετρηθέντα τῷ λόγῳ· ταῦτα γὰρ ἔοικέ, φησιν, ἐγγύς τι τείνειν τοῦ σώματος ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσι κατορθωθέντα. Ὥστε εἶναι σαφέστερον, ὡς τὸ ἄυλόν ἐστι τὸ ἐλεύθερον καὶ εἰς τοῦτο ἡ ἀναγωγὴ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ αὕτη ἡ βούλησις ἡ κυρία καὶ ἐφ᾽ ἑαυτῆς οὖσα, καὶ εἴ τι ἐπιτάξειε πρὸς τὰ ἔξω ἐξ ἀνάγκης. Ὅσα οὖν ἐκ ταύτης καὶ διὰ ταύτην, ἐφ᾽ ἡμῖν, ἔξω τε καὶ ἐφ᾽ αὑτῆς· ὃ αὐτὴ βούλεται καὶ ἐνεργεῖ ἀνεμποδίστως, τοῦτο καὶ πρῶτον ἐφ᾽ ἡμῖν. Ὁ δὲ θεωρητικὸς νοῦς καὶ πρῶτος οὕτω τὸ ἐφ᾽ αὑτῷ, ὅτι τὸ ἔργον αὐτοῦ μηδαμῶς ἐπ᾽ ἄλλῳ, ἀλλὰ πᾶς ἐπέστραπται πρὸς αὐτὸν καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ αὐτὸς καὶ ἐν τῷ ἀγαθῷ κείμενος ἀνενδεὴς καὶ πλήρης ὑπάρχων καὶ οἷον κατὰ βούλησιν ζῶν· ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ᾽ ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν· καὶ γὰρ λέγομεν· «ἡ βούλησις τὸ κατὰ νοῦν μιμεῖται». Ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν· τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστιν ἐν τῷ ἀγαθῷ. Ἔχει οὖν ἐκεῖνος, ὅπερ ἡ βούλησις θέλει καὶ οὗ τυχοῦσα ἂν ταύτῃ νόησις γίνεται. Εἰ οὖν βουλήσει τοῦ ἀγαθοῦ τίθεμεν τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, τὸ ἤδη ἐν ᾧ θέλει ἡ βούλησις εἶναι ἱδρυμένον πῶς οὐ τὸ ἐφ᾽ αὑτῷ ἔχει; Ἢ μεῖζον εἶναι θετέον, εἰ μή τις ἐθέλει εἰς τοῦτο ἀναβαίνειν τὸ ἐφ᾽ αὑτῷ.

7. Γίνεται οὖν ψυχὴ μὲν ἐλευθέρα διὰ νοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδουσα ἀνεμποδίστως, καὶ ὃ διὰ τοῦτο ποιεῖ, ἐφ᾽ αὑτῇ· νοῦς δὲ δι᾽ αὑτόν· ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αὐτὸ τὸ ἐφετὸν καὶ δι᾽ ὃ τὰ ἄλλα ἔχει τὸ ἐφ᾽ αὑτοῖς, ὅταν τὸ μὲν τυγχάνειν ἀνεμποδίστως δύνηται, τὸ δὲ ἔχειν. Πῶς δὴ αὐτὸ τὸ κύριον ἁπάντων τῶν μετ᾽ αὐτὸ τιμίων καὶ ἐν πρώτῃ ἕδρᾳ ὄν, πρὸς ὃ τὰ ἄλλα ἀναβαίνειν θέλει καὶ ἐξήρτηται αὐτοῦ καὶ τὰς δυνάμεις ἔχει παρ᾽ αὐτοῦ, ὥστε δύνασθαι τὸ ἐπ᾽ αὑτοῖς ἔχειν,

πῶς ἄν τις εἰς τὸ ἐπ᾿ ἐμοὶ ἢ ἐπὶ σοὶ ἄγοι; Ὅπου καὶ νοῦς μόλις, ὅμως δὲ βίᾳ εἵλκετο. Εἰ μή τις τολμηρὸς λόγος ἑτέρωθεν σταλεὶς λέγοι, ὡς τυχοῦσα οὕτως ἔχειν, ὡς ἔχει, καὶ οὐκ οὖσα κυρία τοῦ ὅ ἐστιν, οὖσα τοῦτο ὅ ἐστιν οὐ παρ᾿ αὑτῆς οὔτε τὸ ἐλεύθερον ἂν ἔχοι οὔτε τὸ ἐπ᾿ αὐτῇ ποιοῦσα ἢ μὴ ποιοῦσα, ὃ ἠνάγκασται ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν. Ὃς δὴ λόγος ἀντίτυπός τε καὶ ἄπορος καὶ παντάπασι τὴν τοῦ ἑκουσίου τε καὶ αὐτεξουσίου φύσιν καὶ τὴν ἔννοιαν τοῦ ἐφ᾿ ἡμῖν εἴη ἂν ἀναιρῶν, ὡς μάτην εἶναι ταῦτα λέγεσθαι καὶ φωνὰς πραγμάτων ἀνυποστάτων. Οὐ γὰρ μόνον μηδὲν ἐπὶ μηδενὶ εἶναι λέγειν, ἀλλ᾿ οὐδὲ νοεῖν οὐδὲ συνιέναι ἀναγκαῖον αὐτῷ λέγειν ταύτην τὴν φωνήν. Εἰ δὲ ὁμολογοῖ συνιέναι, ἤδη ἂν ῥᾳδίως ἐλέγχοιτο τῆς ἐννοίας τοῦ ἐφ᾿ ἡμῖν ἐφαρμοζομένης οἷς ἐφαρμόττειν οὐκ ἔφη. Ἡ γὰρ ἔννοια τὴν οὐσίαν οὐ πολυπραγμονεῖ οὐδὲ ἐκείνην προσπαραλαμβάνει ἀδύνατον γὰρ ἑαυτό τι ποιεῖν καὶ εἰς ὑπόστασιν ἄγειν ἀλλὰ ἐθέλει θεωρεῖν ἡ ἐπίνοια, τί τῶν ὄντων δοῦλον ἑτέρων, καὶ τί ἔχει τὸ αὐτεξούσιον καὶ τί μὴ ὑπ᾿ ἄλλῳ, ἀλλ᾿ αὐτὸ τῆς ἐνεργείας κύριον, ὃ καθαρῶς τοῖς ἀιδίοις ὑπάρχει καὶ τοῖς καθό εἰσιν ἀίδιοι καὶ τοῖς ἀκωλύτως τὸ ἀγαθὸν διώκουσιν ἢ ἔχουσιν. Ὑπὲρ δὴ ταῦτα τοῦ ἀγαθοῦ αὐτοῦ ὄντος οἷον ἄλλο παρ᾿ αὐτὸ ἀγαθὸν ζητεῖν ἄτοπον. Ἐπεὶ καὶ τὸ κατὰ τύχην λέγειν αὐτὸ εἶναι οὐκ ὀρθόν· ἐν γὰρ τοῖς ὕστερον καὶ ἐν πολλοῖς ἡ τύχη· τὸ δὲ πρῶτον οὔτε κατὰ τύχην ἂν λέγοιμεν, οὔτε οὐ κύριον τῆς αὑτοῦ γενέσεως, ὅτι μηδὲ γέγονε. Τὸ δὲ ὅτι ὡς ἔχει ποιεῖ ἄτοπον, εἴ τις ἀξιοῖ τότε εἶναι τὸ ἐλεύθερον, ὅταν παρὰ φύσιν ποιῇ ἢ ἐνεργῇ. Οὐδὲ δὴ τὸ τὸ μοναχὸν ἔχον ἀφῄρηται τῆς ἐξουσίας, εἰ τὸ μοναχὸν μὴ τῷ κωλύεσθαι παρ᾿ ἄλλου ἔχοι, ἀλλὰ τῷ τοῦτο αὐτὸ εἶναι καὶ οἷον ἀρέσκειν

ἑαυτῷ, καὶ μὴ ἔχειν ὅ τι κρεῖττον αὐτοῦ· ἢ οὕτω γε τὸ μάλιστα τυγχάνον τοῦ ἀγαθοῦ ἀφαιρήσεταί τις τὸ αὐτεξούσιον. Εἰ *δὲ τοῦτο ἄτοπον, ἀτοπώτερον ἂν γίνοιτο αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἀποστερεῖν τοῦ αὐτεξουσίου, ὅτι ἀγαθὸν καὶ ὅτι ἐφ᾽ αὑτοῦ μένει οὐ δεόμενον κινεῖσθαι πρὸς ἄλλο τῶν ἄλλων κινουμένων πρὸς αὐτὸ καὶ οὐδὲν δεόμενον οὐδενός.* Ὅ*ταν δὲ δὴ ἡ οἷον ὑπόστασις αὐτοῦ ἡ οἷον ἐνέργεια ᾖ οὐ γὰρ ἡ μὲν ἕτερον, ἡ δ᾽ ἕτερόν ἐστιν, εἴ γε μηδὲ ἐπὶ τοῦ νοῦ τοῦτο, ὅτι μᾶλλον κατὰ τὸ εἶναι ἡ ἐνέργεια ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὸ εἶναι ὥστε οὐκ ἔχει τὸ ὡς πέφυκεν ἐνεργεῖν, οὐδὲ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ οἷον ζωὴ ἀνενεχθήσεται εἰς τὴν οἷον οὐσίαν, ἀλλ᾽ ἡ οἷον οὐσία συνοῦσα καὶ οἷον συγγενομένη ἐξ ἀιδίου τῇ ἐνεργείᾳ ἐξ ἀμφοῖν αὐτὸ αὑτὸ ποιεῖ, καὶ ἑαυτῷ καὶ οὐδενός.*

8. Ἡ*μεῖς δὲ θεωροῦμεν οὐ συμβεβηκὸς τὸ αὐτεξούσιον ἐκείνῳ, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν περὶ τὰ ἄλλα αὐτεξουσίων ἀφαιρέσει τῶν ἐναντίων αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτό· πρὸς αὐτὸ τὰ ἐλάττω ἀπὸ ἐλαττόνων μεταφέροντες ἀδυναμίᾳ τοῦ τυχεῖν τῶν ἃ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα ἂν περὶ αὐτοῦ εἴποιμεν.* Κα*ίτοι οὐδὲν ἂν εὕροιμεν εἰπεῖν οὐχ ὅτι κατ᾽ αὐτοῦ, ἀλλ᾽ οὐδὲ περὶ αὐτοῦ κυρίως· πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα.* Το*ύτων γὰρ αὐτὸς ἀρχή· καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή.* Ἀ*ποτιθεμένοις δὴ πάντα καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ ὡς ὕστερον καὶ τὸ αὐτεξούσιον ἤδη γὰρ εἰς ἄλλο ἐνέργειαν λέγει καὶ ὅτι ἀνεμποδίστως καὶ ὄντων ἄλλων τὸ εἰς αὐτὰ ἀκωλύτως.* Δ*εῖ δὲ ὅλως πρὸς οὐδὲν αὐτὸν λέγειν· ἔστι γὰρ ὅπερ ἐστὶ καὶ πρὸ αὐτῶν· ἐπεὶ καὶ τὸ «ἔστιν» ἀφαιροῦμεν, ὥστε καὶ τὸ πρὸς τὰ ὄντα ὁπωσοῦν· οὐδὲ δὴ τὸ «ὡς πέφυκεν»· ὕστερον γὰρ καὶ τοῦτο, καὶ εἰ λέγοιτο καὶ ἐπ᾽ ἐκείνων, ἐπὶ*

τῶν ἐξ ἄλλου ἂν λέγοιτο, ὥστε πρώτως ἐπὶ τῆς οὐσίας, ὅτι ἐξ ἐκείνου ἔφυ· εἰ δ' ἐν τοῖς ἐν χρόνῳ ἡ φύσις, οὐδ' ἐπὶ τῆς οὐσίας. Οὐδὲ *δὴ τὸ «οὐ παρ' αὐτῆς εἶναι» λεκτέον· τό τε γὰρ «εἶναι» ἀφηροῦμεν, τό τε «οὐ παρ' αὐτῆς» λέγοιτο ἄν, ὅταν ὑπ' ἄλλου.* Οὕτως *οὖν συνέβη;* Ἢ *οὐδὲ τὸ συνέβη ἀκτέον· οὔτε γὰρ αὐτῷ οὔτε πρὸς ἄλλο· ἐν γὰρ πολλοῖς τὸ συνέβη, ὅταν τὰ μὲν ᾖ, τὸ δὲ ἐπὶ τούτοις συμβῇ.* Πῶς *οὖν τὸ πρῶτον συνέβη;* Οὐδὲ *γὰρ ἦλθεν, ἵνα ζητῇς «πῶς οὖν ἦλθε; τύχη τίς ἤγαγεν ἢ ὑπέστησεν αὐτό»;* Ἐπεὶ *οὐδὲ τύχη πω ἦν οὐδὲ τὸ αὐτόματον δέ· καὶ γὰρ τὸ αὐτόματον καὶ παρ' ἄλλου καὶ ἐν γινομένοις.*

9. Ἀλλὰ *πρὸς αὐτὸ εἴ τις λαμβάνοι τὸ συνέβη, οὔτοι δεῖ πρὸς τὸ ὄνομα ἵστασθαι, ἀλλὰ ὅπως νοεῖ ὁ λέγων συνιέναι.* Τί *οὖν νοεῖ;* Τοῦτο, *ὅτι ταύτην ἔχον τὴν φύσιν καὶ τὴν δύναμιν ἀρχή· καὶ γὰρ εἰ ἄλλην εἶχεν, ἦν ἂν* [*ἀρχὴ*] *τοῦτο, ὅπερ ἦν, καὶ εἰ χεῖρον, ἐνήργησεν ἂν κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν.* Πρὸς *δὴ τὸ τοιοῦτον λεκτέον, ὅτι μὴ οἷόν τε ἦν ἀρχὴν οὖσαν πάντων τὸ τυχὸν εἶναι, μὴ ὅτι χεῖρον, ἀλλ' οὐδὲ ἀγαθὸν μέν, ἀγαθὸν δὲ ἄλλως, οἷον ἐνδεέστερον.* Ἀλλὰ *δεῖ κρείττονα εἶναι τὴν ἀρχὴν ἁπάντων τῶν μετ' αὐτήν· ὥστε ὡρισμένον τι.* Λέγω *δὲ ὡρισμένον, ὅτι μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης· οὐδὲ γὰρ ἦν ἀνάγκη· ἐν γὰρ τοῖς ἑπομένοις τῇ ἀρχῇ ἡ ἀνάγκη καὶ οὐδὲ αὕτη ἔχουσα ἐν αὐτοῖς τὴν βίαν· τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ' αὐτοῦ.* Τοῦτο *οὖν καὶ οὐκ ἄλλο, ἀλλ' ὅπερ ἐχρῆν εἶναι· οὐ τοίνυν οὕτω συνέβη, ἀλλ' ἔδει οὕτως· τὸ δὲ «ἔδει» τοῦτο ἀρχὴ τῶν ὅσα ἔδει.* Τοῦτο *τοίνυν οὐκ ἂν οὕτως εἴη, ὡς συνέβη· οὐ γὰρ ὅπερ ἔτυχέν ἐστιν, ἀλλ' ὅπερ ἐχρῆν εἶναι· μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὅπερ ἐχρῆν, ἀλλὰ ἀναμένειν δεῖ τὰ ἄλλα, τί ποτε αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς*

φανείη, καὶ τοῦτο, ὅπερ ἐστὶν αὐτός, τοῦτο αὐτὸν θέσθαι οὐχ ὡς συνέβη φανέντα, ἀλλὰ ὄντως βασιλέα καὶ ὄντως ἀρχὴν καὶ τὸ ἀγαθὸν ὄντως, οὐκ ἐνεργοῦντα κατὰ τὸ ἀγαθόν οὕτω γὰρ ἂν δόξειεν ἕπεσθαι ἄλλῳ ἀλλ᾽ ὄντα ἕν, ὅπερ ἐστίν, ὥστε οὐ κατ᾽ ἐκεῖνο, ἀλλ᾽ ἐκεῖνο. Εἰ *τοίνυν οὐδ᾽ ἐπὶ τοῦ ὄντος τὸ συνέβη τῷ γὰρ ὄντι, εἴ τι συμβήσεται, τὸ συνέβη, ἀλλ᾽ οὐκ αὐτὸ τὸ ὂν συνέβη, οὐδὲ συνέκυρσε τὸ ὂν οὕτως εἶναι, οὐδὲ παρ᾽ ἄλλου τὸ οὕτως εἶναι, ὂν ὡς ἔστιν, ἀλλ᾽ αὕτη ὄντως φύσις ὂν εἶναι πῶς ἄν τις ἐπὶ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος τοῦτο ἐνθυμοῖτο τὸ οὕτω συνέβη, ᾧ ὑπάρχει γεγεννηκέναι τὸ ὄν, ὃ οὐχ οὕτω συνέβη, ἀλλ᾽ ἔστιν ὡς ἔστιν ἡ οὐσία, οὖσα ὅπερ ἐστὶν οὐσία καὶ ὅπερ ἐστὶ νοῦς· ἐπεὶ οὕτω τις καὶ τὸν νοῦν εἴποι «οὕτω συνέβη νοῦν εἶναι», ὥσπερ ἄλλο τι ἂν τὸν νοῦν ἐσόμενον ἢ τοῦτο, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ νοῦ.* Τὸ *δὴ οὐ παρεκβεβηκὸς ἑαυτό, ἀλλ᾽ ἀκλινὲς ὂν ἑαυτοῦ, αὐτὸ ἄν τις κυριώτατα λέγοι εἶναι ὅ ἐστι.* Τί *ἂν οὖν τις λέγοι ἐκεῖ εἰς τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἀναβὰς καὶ εἰσιδών;* Ἆ*ρά γε τὸ οὕτως ⟨συνέβη⟩, ὡς εἶδεν αὐτὸν ἔχοντα;* [*τὸ οὕτως συνέβη*] Ἢ *οὔτε τὸ οὕτω οὔτε τὸ ὁπωσοῦν συνέβη, ἀλλ᾽ οὐδὲ ὅλως τὸ συνέβη.* Ἀ*λλὰ τὸ οὕτω μόνον καὶ οὐκ ἂν ἄλλως, ἀλλ᾽ οὕτως;* Ἀ*λλ᾽ οὐδὲ τὸ οὕτως· οὕτω γὰρ ἂν ὁρίσας εἴης καὶ τόδε τι· ἀλλ᾽ ἔστι τῷ ἰδόντι οὐδὲ τὸ οὕτως εἰπεῖν δύνασθαι οὐδ᾽ αὖ τὸ μὴ οὕτως· τί γὰρ ἂν εἴποις αὐτὸ τῶν ὄντων, ἐφ᾽ ὧν τὸ οὕτως.* Ἄ*λλο τοίνυν παρ᾽ ἅπαντα τὰ οὕτως.* Ἀ*λλ᾽ ἀόριστον ἰδὼν πάντα μὲν ἕξεις εἰπεῖν τὰ μετ᾽ αὐτό, φήσεις δὲ οὐδὲν ἐκείνων εἶναι, ἀλλά, εἴπερ, δύναμιν πᾶσαν αὐτῆς ὄντως κυρίαν, τοῦτο οὖσαν ὃ θέλει, μᾶλλον δὲ ὃ θέλει ἀπορρίψασαν εἰς τὰ ὄντα, αὐτὴν δὲ μείζονα παντὸς τοῦ θέλειν οὖσαν τὸ θέλειν μετ᾽*

αὐτὴν θεμένην. Οὔτ᾽ οὖν αὐτὴ ἠθέλησε τὸ οὕτως, ἵνα ἂν εἵπετο, οὔτε ἄλλος πεποίηκεν οὕτως.

10. Καὶ τοίνυν καὶ ἐρωτῆσαι χρὴ τὸν λέγοντα τὸ οὕτω συνέβη, πῶς ἂν ἀξιώσειε ψεῦδος εἶναι τὸ συνέβη, εἴ τι εἴη, καὶ πῶς ἄν τις ἀφέλοι τὸ συνέβη. Καὶ εἴ τις εἴη φύσις, τότε φήσει οὐκ ἐφαρμόζειν τὸ συνέβη. Εἰ γὰρ τὴν τῶν ἄλλων ἀφαιροῦσαν τὸ οὕτω συνέβη ἀνατίθησι τύχῃ, ποῦ ποτε τὸ μὴ ἐκ τύχης εἶναι γένοιτο; Ἀφαιρεῖ δὲ τὸ ὡς ἔτυχεν αὕτη ἡ ἀρχὴ τῶν ἄλλων εἶδος καὶ πέρας καὶ μορφὴν διδοῦσα, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς οὕτω κατὰ λόγον γινομένοις τύχῃ ἀναθεῖναι, ἀλλ᾽ αὐτὸ τοῦτο λόγῳ τὴν αἰτίαν, ἐν δὲ τοῖς μὴ προηγουμένως καὶ μὴ ἀκολούθως, ἀλλὰ συμπτώμασιν, ἡ τύχη. Τὴν δὴ ἀρχὴν παντὸς λόγου τε καὶ τάξεως καὶ ὅρου πῶς ἄν τις τὴν τούτου ὑπόστασιν ἀναθείη τύχῃ; Καὶ μὴν πολλῶν μὲν ἡ τύχη κυρία, νοῦ δὲ καὶ λόγου καὶ τάξεως εἰς τὸ γεννᾶν ταῦτα οὐ κυρία· ὅπου καὶ ἐναντίον γε δοκεῖ λόγῳ εἶναι τύχη, πῶς ἂν γεννήτειρα αὐτοῦ γένοιτο; Εἰ οὖν μὴ γεννᾷ νοῦν τύχη, οὐδὲ τὸ πρὸ νοῦ οὐδὲ τὸ κρεῖττον νοῦ· οὔτε γὰρ εἶχεν ὅθεν γεννήσει, οὔτε ἦν τὸ παράπαν αὕτη οὐδ᾽ ὅλως ἐν τοῖς ἀιδίοις. Εἰ οὖν μηδὲν πρὸ ἐκείνου, αὐτὸς δὲ πρῶτος, στῆναι ἐνταῦθα δεῖ καὶ μηδὲν ἔτι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ἀλλὰ τὰ μετ᾽ αὐτὸ ζητεῖν πῶς ἐγένετο, αὐτὸ δὲ μηκέτι ὅπως, ὅτι ὄντως τοῦτο μὴ ἐγένετο. Τί οὖν, εἰ μὴ ἐγένετο, ἔστι δὲ οἷός ἐστιν, οὐκ ὢν τῆς αὐτοῦ οὐσίας κύριος; Καὶ εἰ μὴ οὐσίας δέ, ἀλλ᾽ ὢν ὅς ἐστιν, οὐχ ὑποστήσας ἑαυτόν, χρώμενος δὲ ἑαυτῷ οἷός ἐστιν, ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ἂν εἴη, ὅ ἐστι, καὶ οὐκ ἂν ἄλλως. Ἢ οὐχ ὅτι οὐκ ἄλλως, οὕτως, ἀλλ᾽ ὅτι τὸ ἄριστον οὕτως. Πρὸς μὲν γὰρ τὸ βέλτιον ἐλθεῖν οὐ πᾶν αὐτεξούσιον, πρὸς δὲ τὸ χεῖρον ἐλθεῖν οὐδὲν ὑπ᾽ ἄλλου

κεκώλυται. Ἀλλ᾽ ὅτι μὴ ἦλθε, παρ᾽ αὐτοῦ οὐκ ἐλήλυθεν, οὐ τῷ κεκωλῦσθαι, ἀλλὰ τῷ αὐτὸ εἶναι, ὃ μὴ ἐλήλυθε· καὶ τὸ ἀδύνατον ἐλθεῖν πρὸς τὸ χεῖρον οὐκ ἀδυναμίαν σημαίνει τοῦ μὴ ἥκοντος, ἀλλὰ παρ᾽ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτὸν τὸ μὴ ἥκειν. Καὶ τὸ μὴ ἥκειν πρὸς μηδὲν ἄλλο τὴν ὑπερβολὴν τῆς δυνάμεως ἐν αὐτῷ ἔχει, οὐκ ἀνάγκῃ κατειλημμένου, ἀλλ᾽ αὐτοῦ ἀνάγκης τῶν ἄλλων οὔσης καὶ νόμου. Αὑτὴν οὖν ἡ ἀνάγκη ὑπέστησεν; ἢ οὐδὲ ὑπέστη τῶν ἄλλων ὑποστάντων τῶν μετ᾽ αὐτὸ δι᾽ αὐτό. Τὸ οὖν πρὸ ὑποστάσεως πῶς ἂν ἢ ὑπ᾽ ἄλλου ἢ ὑφ᾽ αὑτοῦ ὑπέστη;

11. Ἀλλὰ τὸ μὴ ὑποστὰν τοῦτο τί; Ἢ σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν, καὶ ἐν ἀπόρῳ τῇ γνώμῃ θεμένους μηδὲν ἔτι ζητεῖν. Τί γὰρ ἄν τις καὶ ζητήσειεν εἰς οὐδὲν ἔτι ἔχων προελθεῖν πάσης ζητήσεως εἰς ἀρχὴν ἰούσης καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ ἱσταμένης; Πρὸς δὲ τούτοις ζήτησιν ἅπασαν χρὴ νομίζειν ἢ τοῦ τί ἐστιν εἶναι ἢ τοῦ οἷον ἢ τοῦ διὰ τί ἢ τοῦ εἶναι. Τὸ μὲν οὖν εἶναι, ὡς λέγομεν ἐκεῖνο εἶναι, ἐκ τῶν μετ᾽ αὐτό. Τὸ δὲ διὰ τί ἀρχὴν ἄλλην ζητεῖ· ἀρχῆς δὲ τῆς πάσης οὐκ ἔστιν ἀρχή. Τὸ δὲ οἷόν ἐστι ζητεῖν τί συμβέβηκεν αὐτῷ, ᾧ συμβέβηκε μηδέν. Τὸ δὲ τί ἐστι δηλοῖ μᾶλλον τὸ μηδὲν δεῖν περὶ αὐτοῦ ζητεῖν, αὐτὸ μόνον εἰ δυνατὸν αὐτοῖς λαβόντας, ἐν τῷ μηδὲν αὐτῷ θεμιτὸν εἶναι προσάπτειν μαθόντας. Ὅλως δὲ ἐοίκαμεν ταύτην τὴν ἀπορίαν ἐνθυμηθῆναι, περὶ ταύτης τῆς φύσεως οἵπερ ἐνεθυμήθημεν, ἐκ τοῦ πρῶτον μὲν τίθεσθαι χώραν καὶ τόπον, ὥσπερ τι χάος, εἶτα χώρας ἤδη οὔσης ἐπαγαγεῖν ταύτην τὴν φύσιν εἰς τὸν ἐν τῇ φαντασίᾳ ἡμῶν γεγονότα ἢ ὄντα τόπον, εἰσάγοντας δὲ αὐτὸν εἰς τὸν τοιοῦτον τόπον οὕτω τοι ζητεῖν, οἷον πόθεν καὶ πῶς ἐλήλυθεν ἐνταῦθα, καὶ ὡς περὶ ἔπηλυν

ὄντα ἐζητηκέναι αὐτοῦ τὴν παρουσίαν καὶ οἷον τὴν οὐσίαν, καὶ δὴ καὶ ὥσπερ ἔκ τινος βάθους ἢ ἐξ ὕψους τινὸς ἐνθάδε ἐρρῖφθαι. Διόπερ δεῖ τὸ αἴτιον τῆς ἀπορίας ἀνελόντα ἔξω ποιήσασθαι τῆς ἐπιβολῆς τῆς πρὸς αὐτὸ πάντα τόπον καὶ μηδὲ ἐν ὁτῳοῦν τίθεσθαι αὐτό, μήτε ἀεὶ κείμενον ἐν αὐτῷ καὶ ἱδρυμένον μήτε ἐληλυθότα, ἀλλ᾽ ὄντα μόνον, ὡς ἔστι, λεγόμενον ὑπ᾽ ἀνάγκης τῶν λόγων εἶναι, τὸν δὲ τόπον, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα, ὕστερον καὶ ὕστερον ἁπάντων. Τὸ οὖν ἄτοπον τοῦτο νοοῦντες, ὡς νοοῦμεν, οὐδὲν περὶ αὐτὸ ἔτι τιθέντες οἷον κύκλῳ οὐδὲ περιλαβεῖν ἔχοντες ὅσος, οὐδὲ τὸ ὅσον αὐτῷ συμβεβηκέναι φήσομεν· οὐ μὴν οὐδὲ τὸ ποιόν· οὐδὲ γὰρ μορφή τις περὶ αὐτὸν οὐδὲ νοητὴ ἂν εἴη· οὐδὲ τὸ πρὸς ἄλλο· ἐφ᾽ αὐτοῦ γὰρ καὶ ὑφέστηκε, πρὶν ἄλλο. Τί ἂν οὖν ἔτι εἴη τὸ οὕτω συνέβη; ἢ πῶς φθεγξόμεθα τοῦτο, ὅτι καὶ τὰ ἄλλα ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα; Ὥστε ἀληθὲς μᾶλλον οὐ τὸ οὕτω συνέβη, ἀλλὰ τὸ οὐδὲ οὕτω συνέβη, ὅπου καὶ τὸ οὐδὲ συνέβη ὅλως.

12. Τί οὖν; Οὐκ ἔστιν ὅ ἐστι; Τοῦ δὲ εἶναι ὅ ἐστιν ἢ τοῦ ἐπέκεινα εἶναι ἆρά γε κύριος αὐτός; Πάλιν γὰρ ἡ ψυχὴ οὐδέν τι πεισθεῖσα τοῖς εἰρημένοις ἄπορός ἐστι. Λεκτέον τοίνυν πρὸς ταῦτα ὧδε, ὡς ἕκαστος μὲν ἡμῶν κατὰ μὲν τὸ σῶμα πόρρω ἂν εἴη οὐσίας, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ὃ μάλιστά ἐσμεν μετέχομεν οὐσίας καί ἐσμέν τις οὐσία, τοῦτο δέ ἐστιν οἷον σύνθετόν τι ἐκ διαφορᾶς καὶ οὐσίας. Οὔκουν κυρίως οὐσία οὐδ᾽ αὐτοουσία· διὸ οὐδὲ κύριοι τῆς αὐτῶν οὐσίας. Ἄλλο γάρ πως ἡ οὐσία καὶ ἡμεῖς ἄλλο, καὶ κύριοι οὐχ ἡμεῖς τῆς αὐτῶν οὐσίας, ἀλλ᾽ ἡ οὐσία αὐτὸ ἡμῶν, εἴπερ αὕτη καὶ τὴν διαφορὰν προστίθησιν. Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ ὅπερ κύριον ἡμῶν ἡμεῖς πώς ἐσμεν, οὕτω τοι οὐδὲν ἧττον καὶ

ἐνταῦθα λεγοίμεθα ἂν αὐτῶν κύριοι. Οὗ δέ γε παντελῶς ἐστιν ὅ ἐστιν αὐτοουσία, καὶ οὐκ ἄλλο μὲν αὐτό, ἄλλο δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ, ἐνταῦθα ὅπερ ἐστί, τούτου ἐστὶ καὶ κύριον καὶ οὐκέτι εἰς ἄλλο, ᾗ ἔστι καὶ ᾗ ἐστιν οὐσία. Καὶ γὰρ αὖ ἀφείθη κύριον εἶναι αὐτοῦ, ᾗ ὃ πρῶτον εἰς οὐσίαν. Τὸ δὴ πεποιηκὸς ἐλεύθερον τὴν οὐσίαν, πεφυκὸς δηλονότι ποιεῖν ἐλεύθερον καὶ ἐλευθεροποιὸν ἂν λεχθέν, τίνι ἂν δοῦλον εἴη, εἴπερ ὅλως καὶ θεμιτὸν φθέγγεσθαι; Τὸ δὲ τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ; Ἀλλὰ καὶ αὕτη παρ᾽ αὐτοῦ ἐλευθέρα καὶ ὑστέρα, καὶ αὐτὸ οὐκ ἔχον οὐσίαν. Εἰ μὲν οὖν ἐστί τις ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτὸν θησόμεθα, οὐδ᾽ ἂν διὰ τοῦτο εἴη ἂν ἕτερον αὐτοῦ καὶ οὐκ αὐτὸς αὐτοῦ κύριος, ἀφ᾽ οὗ ἡ ἐνέργεια, ὅτι μὴ ἕτερον ἐνέργεια καὶ αὐτός. Εἰ δ᾽ ὅλως ἐνέργειαν οὐ δώσομεν ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀλλὰ τἆλλα περὶ αὐτὸν ἐνεργοῦντα τὴν ὑπόστασιν ἴσχειν, ἔτι μᾶλλον οὔτε τὸ κύριον οὔτε τὸ κυριευόμενον ἐκεῖ εἶναι δώσομεν. Ἀλλ᾽ οὐδὲ τὸ «αὐτοῦ κύριος», οὐχ ὅτι ἄλλο αὐτοῦ κύριον, ἀλλ᾽ ὅτι τὸ αὐτοῦ κύριον τῇ οὐσίᾳ ἀπέδομεν, τὸ δὲ ἐν τιμιωτέρῳ ἢ κατὰ τοῦτο ἐθέμεθα. Τί οὖν τὸ ἐν τιμιωτέρῳ τοῦ ὅ ἐστιν αὐτοῦ κύριον; Ἢ ὅτι, ἐπειδὴ οὐσία καὶ ἐνέργεια ἐκεῖ δύο πως ὄντα ἐκ τῆς ἐνεργείας τὴν ἔννοιαν ἐδίδου τοῦ κυρίου, τοῦτο δὲ ἦν τῇ οὐσίᾳ ταὐτόν, διὰ τοῦτο καὶ χωρὶς ἐγένετο τὸ κύριον εἶναι καὶ αὐτὸ αὐτοῦ ἐλέγετο κύριον. Ὅπου δὲ οὐ δύο ὡς ἕν, ἀλλὰ ἓν ἢ γὰρ ἐνέργεια μόνον ἢ οὐδ᾽ ὅλως ἐνέργεια οὐδὲ τὸ κύριον αὐτοῦ ὀρθῶς.

13. Ἀλλ᾽ εἰ καὶ τὰ ὀνόματα ταῦτα ἐπάγειν δεῖ οὐκ ὀρθῶς τοῦ ζητουμένου, πάλιν αὖ λεγέσθω, ὡς τὰ μὲν ὀρθῶς εἴρηται, ὅτι οὐ ποιητέον οὐδ᾽ ὡς εἰς ἐπίνοιαν δύο, τὰ δὲ νῦν τῆς πειθοῦς χάριν καί τι παρανοητέον ἐν τοῖς λόγοις. Εἰ γὰρ

δοίημεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δ᾽ ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ αἱ δὲ ἐνέργειαι ἡ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταὐτὸν ἔσται. Εἰ δὲ τοῦτο, ὡς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἔστιν. Οὐ μᾶλλον ἄρα ὡς πέφυκε βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ. Κύριος ἄρα πάντη ἑαυτοῦ ἐφ᾽ ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι. Ἴδε δὴ καὶ τόδε· τῶν ὄντων ἕκαστον ἐφιέμενον τοῦ ἀγαθοῦ βούλεται ἐκεῖνο μᾶλλον ἢ ὅ ἐστιν εἶναι, καὶ τότε μάλιστα οἴεται εἶναι, ὅταν τοῦ ἀγαθοῦ μεταλάβῃ, καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ αἱρεῖται ἑαυτῷ ἕκαστον τὸ εἶναι καθόσον ἂν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἴσχῃ, ὡς τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως ἑαυτῷ δηλονότι πολὺ πρότερον αἱρετῆς οὔσης, εἴπερ τὸ ὅση μοῖρα ἀγαθοῦ παρ᾽ ἄλλῳ αἱρετωτάτη, καὶ οὐσία ἑκούσιος καὶ παραγενομένη θελήσει καὶ ἓν καὶ ταὐτὸν οὖσα θελήσει καὶ διὰ θελήσεως ὑποστᾶσα. Καὶ ἕως μὲν τὸ ἀγαθὸν μὴ εἶχεν ἕκαστον, ἠθέλησεν ἄλλο, ᾗ δὲ ἔσχεν, ἑαυτό τε θέλει ἤδη καὶ ἔστιν οὔτε κατὰ τύχην ἡ τοιαύτη παρουσία οὔτε ἔξω τῆς βουλήσεως αὐτοῦ ἡ οὐσία, καὶ τούτῳ καὶ ὁρίζεται καὶ ἑαυτῆς ἐστι τούτῳ. Εἰ οὖν τούτῳ αὐτό τι ἕκαστον ἑαυτὸ ποιεῖ, δῆλον δήπου γίνεται ἤδη, ὡς ἐκεῖνο ἂν εἴη ἑαυτῷ τοιοῦτον πρώτως, ᾧ καὶ τὰ ἄλλα ἑαυτοῖς ἐστιν εἶναι, καὶ σύνεστιν αὐτοῦ τῇ οἷον οὐσίᾳ ἡ θέλησις τοῦ οἷον τοιοῦτον εἶναι, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτὸν λαβεῖν ἄνευ τοῦ θέλειν ἑαυτῷ ὅπερ ἐστί, καὶ σύνδρομος αὐτὸς ἑαυτῷ θέλων αὐτὸς εἶναι καὶ τοῦτο ὤν, ὅπερ θέλει, καὶ ἡ θέλησις καὶ αὐτὸς ἕν, καὶ τούτῳ οὐχ ἧττον ἕν, ὅτι μὴ ἄλλο αὐτός, ὅπερ ἔτυχεν, ἄλλο δὲ τὸ ὡς ἐβουλήθη ἄν. Τί γὰρ ἂν καὶ ἠθέλησεν ἢ τοῦτο, ὅ ἐστι; Καὶ γὰρ εἰ ὑποθοίμεθα ἑλέσθαι αὐτῷ ὅ τι θέλοι γενέσθαι, καὶ ἐξεῖναι αὐτῷ ἀλλάξασθαι τὴν αὐτοῦ

φύσιν εἰς ἄλλο, μήτ᾽ ἂν ἄλλο τι γενέσθαι βουληθῆναι, μήτ᾽ ἂν ἑαυτῷ τι μέμψασθαι ὡς ὑπὸ ἀνάγκης τοῦτο ὄν, ὅ ἐστι, τοῦτο τὸ «αὐτὸς εἶναι» ὅπερ αὐτὸς ἀεὶ ἠθέλησε καὶ θέλει. Ἔστι γὰρ ὄντως ἡ ἀγαθοῦ φύσις θέλησις αὐτοῦ οὐ δεδεκασμένου οὐδὲ τῇ ἑαυτοῦ φύσει ἐπισπωμένου, ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἑλομένου, ὅτι μηδὲ ἦν ἄλλο, ἵνα πρὸς ἐκεῖνο ἑλχθῇ. Καὶ μὴν κἀκεῖνο ἄν τις λέγοι, ὡς ἐν τῇ αὐτῶν ἕκαστον τὰ ἄλλα οὐσίᾳ οὐ περιείληφε τὸν λόγον τὸν τοῦ ἀρέσκεσθαι αὐτῷ· καὶ γὰρ ἂν καὶ δυσχεραίνοι τι αὐτό. Ἐν δὲ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ὑποστάσει ἀνάγκη τὴν αἵρεσιν καὶ τὴν αὐτοῦ θέλησιν ἐμπεριειλημμένην εἶναι ἢ σχολῇ γὴ ἂν ἄλλῳ ὑπάρχοι ἑαυτῷ ἀρεστῷ εἶναι, ἃ μετουσίᾳ ἢ ἀγαθοῦ φαντασίᾳ ἀρέσκεται αὐτοῖς. Δεῖ δὲ συγχωρεῖν τοῖς ὀνόμασιν, εἴ τις περὶ ἐκείνου λέγων ἐξ ἀνάγκης ἐνδείξεως ἕνεκα αὐτοῖς χρῆται, ἃ ἀκριβείᾳ οὐκ ἐῶμεν λέγεσθαι· λαμβανέτω δὲ καὶ τὸ οἷον ἐφ᾽ ἑκάστου. Εἰ οὖν ὑφέστηκε τὸ ἀγαθὸν καὶ συνυφίστησιν αὐτὸ ἡ αἵρεσις καὶ ἡ βούλησις ἄνευ γὰρ τούτων οὐκ ἔσται δεῖ δὲ τοῦτο μὴ πολλὰ εἶναι, συνακτέον ὡς ἓν τὴν βούλησιν καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ θέλειν· τὸ δὲ θέλειν ⟨εἰ⟩ παρ᾽ αὐτοῦ, ἀνάγκη παρ᾽ αὐτοῦ καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ εἶναι, ὥστε αὐτὸν πεποιηκέναι αὐτὸν ὁ λόγος ἀνεῦρεν. Εἰ γὰρ ἡ βούλησις παρ᾽ αὐτοῦ καὶ οἷον ἔργον αὐτοῦ, αὕτη δὲ ταὐτὸν τῇ ὑποστάσει αὐτοῦ, αὐτὸς ἂν οὕτως ὑποστήσας ἂν εἴη αὐτόν· ὥστε οὐχ ὅπερ ἔτυχέν ἐστιν, ἀλλ᾽ ὅπερ ἐβουλήθη αὐτός.

14. Ἔτι δὲ ὁρᾶν δεῖ καὶ ταύτῃ· ἕκαστον τῶν λεγομένων εἶναι ἢ ταὐτόν ἐστι τῷ εἶναι αὐτοῦ, ἢ ἕτερον· οἷον ἄνθρωπος ὅδε ἕτερος, καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι ἄλλο· μετέχει γε μὴν ὁ ἄνθρωπος τοῦ ὅ ἐστιν ἀνθρώπῳ εἶναι. Ψυχὴ δὲ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, εἰ ἁπλοῦν ψυχὴ καὶ μὴ κατ᾽ ἄλλου, καὶ

ἄνθρωπος αὐτὸ καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. Καὶ *τὸ μὲν ἂν κατὰ τύχην γένοιτο ἄνθρωπος, ὅσῳ ἕτερον τοῦ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ δὲ ἀνθρώπῳ εἶναι οὐκ ἂν γένοιτο κατὰ τύχην· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ «παρ᾽ ἡ αὐτοῦ ἄνθρωπος αὐτό».* Εἰ *δὴ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι παρ᾽ αὐτοῦ καὶ οὐ κατὰ τύχην τοῦτο οὐδὲ συμβέβηκε, πῶς ἂν τὸ ὑπὲρ τὸ ἄνθρωπος αὐτό, τὸ γεννητικὸν τοῦ ἀνθρώπου αὐτό, καὶ οὗ τὰ ὄντα πάντα, κατὰ τύχην ἂν λέγοιτο, φύσις ἁπλουστέρα τοῦ ἄνθρωπον εἶναι καὶ τοῦ ὅλως τὸ ὂν εἶναι;* Ἔτι *πρὸς τὸ ἁπλοῦν ἰόντι οὐκ ἔστι συναναφέρειν τὴν τύχην, ὥστε καὶ εἰς τὸ ἁπλούστατον ἀδύνατον ἀναβαίνειν τὴν τύχην.* Ἔτι *δὲ κἀκεῖνο ἀναμνησθῆναι προσήκει ἤδη που εἰρημένον, ὡς ἕκαστον τῶν κατὰ ἀλήθειαν ὄντων καὶ ὑπ᾽ ἐκείνης τῆς φύσεως ἐλθόντων εἰς ὑπόστασιν, καὶ εἴ τι δὲ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τοιοῦτον, τῷ ἀπ᾽ ἐκείνων τοιοῦτον· λέγω δὲ τὸ τοιοῦτον τὸ σὺν αὐτῶν τῇ οὐσίᾳ ἔχειν καὶ τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὥστε τὸν ὕστερον θεατὴν ἑκάστου ἔχειν εἰπεῖν, διὸ ἕκαστον τῶν ἐνυπαρχόντων, οἷον διὰ τί ὀφθαλμὸς καὶ διὰ τί πόδες τοῖσδε τοιοίδε, καὶ τὴν αἰτίαν συναπογεννῶσαν ἕκαστον μέρος ἑκάστου εἶναι καὶ δι᾽ ἄλληλα τὰ μέρη εἶναι.* Διὰ *τί πόδες εἰς μῆκος;* Ὅτι *καὶ τόδε τοιόνδε καὶ ὅτι πρόσωπον τοιόνδε, καὶ πόδες τοιοίδε.* Καὶ *ὅλως ἡ πρὸς ἄλληλα πάντων συμφωνία ἀλλήλοις αἰτία· καὶ τὸ διὰ τί τόδε, ὅτι τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι· ὥστε ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ τὸ αἴτιον.* Ταῦτα *δὲ ἐκ μιᾶς πηγῆς οὕτως ἦλθεν οὐ λελογισμένης, ἀλλὰ παρεχούσης ὅλον ἀθρόον τὸ διὰ τί καὶ τὸ εἶναι.* Πηγὴ *οὖν τοῦ εἶναι καὶ τοῦ διὰ τί εἶναι ὁμοῦ ἄμφω διδοῦσα· ἀλλὰ οἷα τὰ γινόμενα, πολὺ ἀρχετυπώτερον καὶ ἀληθέστερον καὶ μᾶλλον ἢ κατ᾽ ἐκεῖνα πρὸς τὸ βέλτιον τὸ ἀφ᾽ οὗ ταῦτα.* Εἰ *οὖν μηδὲν εἰκῇ μηδὲ κατὰ τύχην μηδὲ*

τὸ «συνέβη γὰρ οὕτως» τῶν ὅσα τὰς αἰτίας ἐν αὐτοῖς ἔχει, ἔχει δὲ τὰ ἐξ αὐτοῦ ἅπαντα, λόγου ὢν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ, ἃ δὴ πάντα πόρρω ὑπάρχει τύχης, εἴη ἂν ἀρχὴ καὶ οἷον παράδειγμα τῶν ὅσα μὴ κεκοινώνηκε τύχη, τὸ ὄντως καὶ τὸ πρῶτον, ἀμιγὲς τύχαις καὶ αὐτομάτῳ καὶ συμβάσει, αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ᾽ αὑτοῦ καὶ δι᾽ αὑτὸν αὐτός· καὶ γὰρ πρώτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός.

15. Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὑτοῦ ἔρως, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ᾽ αὑτοῦ καὶ ἐν αὑτῷ. Καὶ γὰρ καὶ τὸ συνεῖναι ἑαυτῷ οὐκ ἂν ἄλλως ἔχοι, εἰ μὴ τὸ συνὸν καὶ τὸ ᾧ σύνεστιν ἓν καὶ ταὐτὸν εἴη. Εἰ δὲ τὸ συνὸν τῷ ᾧ σύνεστιν ἓν καὶ τὸ οἷον ἐφιέμενον τῷ ἐφετῷ ἕν, τὸ δὲ ἐφετὸν κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ οἷον ὑποκείμενον, πάλιν αὖ ἡμῖν ἀνεφάνη ταὐτὸν ἡ ἔφεσις καὶ ἡ οὐσία. Εἰ δὲ τοῦτο, πάλιν αὖ αὐτός ἐστιν οὗτος ὁ ποιῶν ἑαυτὸν καὶ κύριος ἑαυτοῦ καὶ οὐχ ὥς τι ἕτερον ἠθέλησε γενόμενος, ἀλλ᾽ ὡς θέλει αὐτός. Καὶ μὴν καὶ λέγοντες αὐτὸν οὔτε τι εἰς αὐτὸν δέχεσθαι οὔτε ἄλλο αὐτὸν καὶ ταύτῃ ἂν εἴημεν ἔξω ποιοῦντες τοῦ τύχῃ εἶναι τοιοῦτον οὐ μόνον τῷ μονοῦν αὐτὸν καὶ τῷ καθαρὸν ποιεῖν ἁπάντων, ἀλλ᾽ ὅτι, εἴ ποτε καὶ αὐτοὶ ἐν αὑτοῖς ἐνίδοιμέν τινα φύσιν τοιαύτην οὐδὲν ἔχουσαν τῶν ἄλλων, ὅσα συνήρτηται ἡμῖν, καθὰ πάσχειν ὅ τί περ ἂν συμβῇ [καὶ] κατὰ τύχην ὑπάρχει πάντα γὰρ τὰ ἄλλα, ὅσα ἡμῶν, δοῦλα καὶ ἐκκείμενα τύχαις καὶ οἷον κατὰ τύχην προσελθόντα, τούτῳ δὲ μόνῳ τὸ κύριον αὐτοῦ καὶ τὸ αὐτεξούσιον φωτὸς ἀγαθοειδοῦς καὶ ἀγαθοῦ ἐνεργείᾳ καὶ μείζονος ἢ κατὰ νοῦν, οὐκ ἐπακτὸν τὸ ὑπὲρ τὸ νοεῖν ἐχούσης· εἰς ὃ δὴ ἀναβάντες καὶ γενόμενοι τοῦτο μόνον, τὰ δ᾽ ἄλλα ἀφέντες, τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸ ἢ ὅτι πλέον ἢ ἐλεύθεροι, καὶ πλέον ἢ

αὐτεξούσιοι; Τίς δ᾽ ἂν ἡμᾶς προσάψειε τότε τύχαις ἢ τῷ εἰκῇ ἢ τῷ συμβέβηκεν αὐτὸ τὸ ἀληθινὸν ζῆν γενομένους ἢ ἐν τούτῳ γενομένους, ὃ μηδὲν ἔχει ἄλλο, ἀλλ᾽ ἔστιν αὐτὸ μόνον; Τὰ μὲν οὖν ἄλλα μονούμενα οὐκ ἔστιν αὐτοῖς αὐτάρκη εἶναι εἰς τὸ εἶναι· τοῦτο δέ ἐστιν ὅ ἐστι καὶ μονούμενον. Ὑπόστασις δὲ πρώτη οὐκ ἐν ἀψύχῳ οὐδ᾽ ἐν ζωῇ ἀλόγῳ· ἀσθενὴς γὰρ εἰς τὸ εἶναι καὶ αὕτη σκέδασις οὖσα λόγου καὶ ἀοριστία· ἀλλ᾽ ὅσῳ πρόεισιν εἰς λόγον, ἀπολείπει τύχην· τὸ γὰρ κατὰ λόγον οὐ τύχη. Ἀναβαίνουσι δὲ ἡμῖν ἐκεῖνο μὲν οὐ λόγος, κάλλιον δὲ ἢ λόγος· τοσοῦτον ἀπέχει τοῦ τύχῃ συμβῆναι. Ῥίζα γὰρ λόγου παρ᾽ αὐτῆς καὶ εἰς τοῦτο λήγει τὰ πάντα, ὥσπερ φυτοῦ μεγίστου κατὰ λόγον ζῶντος ἀρχὴ καὶ βάσις, μένουσα γὰρ αὐτὴ ἐφ᾽ ἑαυτῆς, διδοῦσα δὲ κατὰ λόγον τῷ φυτῷ, ὃν ἔλαβεν, εἶναι.

16. Ἐπεὶ δέ φαμεν καὶ δοκεῖ πανταχοῦ τε εἶναι τοῦτο καὶ αὖ εἶναι οὐδαμοῦ, τοῦτό τοι χρὴ ἐνθυμηθῆναι καὶ νοῆσαι, οἷον δεῖ καὶ ἐντεῦθεν σκοπουμένοις θέσθαι περὶ ὧν ζητοῦμεν. Εἰ γὰρ μηδαμοῦ, οὐδαμοῦ συμβέβηκε, καὶ εἰ πανταχοῦ, ὅσος ἐστὶν αὐτός, τοσοῦτος πανταχοῦ· ὥστε τὸ πανταχοῦ καὶ τὸ πάντη αὐτός, οὐκ ἐν ἐκείνῳ ὢν τῷ πανταχοῦ, ἀλλ᾽ αὐτὸς ὢν τοῦτο καὶ δοὺς εἶναι τοῖς ἄλλοις ἐν τῷ πανταχοῦ παρακεῖσθαι. Ὁ δ᾽ ὑπερτάτην ἔχων τάξιν, μᾶλλον δὲ οὐκ ἔχων, ἀλλ᾽ ὢν ὑπέρτατος αὐτός, δοῦλα πάντα ἔχει, οὐ συμβὰς αὐτοῖς, αὐτῷ δὲ τῶν ἄλλων, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτὸν τῶν ἄλλων, οὐ πρὸς αὐτὰ βλέποντος αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ἐκείνων πρὸς αὐτόν· ὁ δ᾽ εἰς τὸ εἴσω οἷον φέρεται αὐτοῦ οἷον ἑαυτὸν ἀγαπήσας, αὐγὴν καθαράν, αὐτὸς ὢν τοῦτο, ὅπερ ἠγάπησε· τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ὑποστήσας αὐτόν, εἴπερ ἐνέργεια μένουσα καὶ τὸ ἀγαπητότατον οἷον νοῦς. Νοῦς δὲ ἐνέργημα· ὥστε

ἐνέργημα αὐτός. Ἀλλὰ ἄλλου μὲν οὐδενός· ἑαυτοῦ ἄρα ἐνέργημα αὐτός. Οὐκ ἄρα ὡς συμβέβηκέν ἐστιν, ἀλλ᾽ ὡς ἐνεργεῖ αὐτός. Ἔτι τοίνυν, εἰ ἔστι μάλιστα, ὅτι πρὸς αὐτὸν οἷον στηρίζει καὶ οἷον πρὸς αὐτὸν βλέπει καὶ τὸ οἷον εἶναι τοῦτο αὐτῷ τὸ πρὸς αὐτὸν βλέπειν, οἷον ποιοῖ ἂν αὐτόν, οὐχ ὡς ἔτυχεν ἄρα ἐστίν, ἀλλ᾽ ὡς αὐτὸς θέλει, καὶ οὐδ᾽ ἡ θέλησις εἰκῇ οὐδ᾽ οὕτω συνέβη· τοῦ γὰρ ἀρίστου ἡ θέλησις οὖσα οὐκ ἔστιν εἰκῇ. Ὅτι δ᾽ ἡ τοιαύτη νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν οἷον ἐνέργεια οὖσα αὐτοῦ καὶ μονὴ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι ὅ ἐστι ποιεῖ, μαρτυρεῖ ὑποτεθὲν τοὐναντίον· ὅτι, εἰ πρὸς τὸ ἔξω νεύσειεν αὐτοῦ, ἀπολεῖ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστί· τὸ ἄρα εἶναι ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια ἡ πρὸς αὐτόν· τοῦτο δὲ ἓν καὶ αὐτός. Αὐτὸς ἄρα ὑπέστησεν αὐτὸν συνεξενεχθείσης τῆς ἐνεργείας μετ᾽ αὐτοῦ. Εἰ οὖν μὴ γέγονεν, ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος, ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα, ἔστιν οὕτως, ὡς ἐγρηγόρησεν. Ἡ δὲ ἐγρήγορσίς ἐστιν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος· ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν. Αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν· ἐξ αὐτοῦ δὲ ταῦτα καὶ οὐ παρ᾽ ἄλλου. Παρ᾽ αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι. Οὐκ ἄρα, ὡς συνέβη, οὕτως ἐστίν, ἀλλ᾽ ὡς ἠθέλησεν αὐτός ἐστιν.

17. Ἔτι δὲ καὶ ὧδε· ἕκαστά φαμεν τὰ ἐν τῷ παντὶ καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως ἔχειν, ὡς ἂν ἔσχεν, ὡς ἡ τοῦ ποιοῦντος προαίρεσις ἠθέλησε, καὶ οὕτως ἔχειν, ὡς ἂν προϊέμενος καὶ προϊδὼν ἐν λογισμοῖς κατὰ πρόνοιαν οὗτος εἰργάσατο. Ἀεὶ δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ἀεὶ οὕτως γιγνομένων, οὕτω τοι καὶ ἀεὶ ἐν τοῖς συνοῦσι κεῖσθαι τοὺς λόγους ἐν μείζονι εὐθημοσύνῃ ἑστῶτας· ὥστε ἐπέκεινα προνοίας τἀκεῖ εἶναι καὶ ἐπέκεινα

προαιρέσεως καὶ πάντα ἀεὶ νοερῶς ἑστηκότα εἶναι, ὅσα ἐν τῷ ὄντι. Ὥστε τὴν οὕτω διάθεσιν εἴ τις ὀνομάζει πρόνοιαν, οὕτω νοείτω, ὅτι ἐστὶ πρὸ τοῦδε νοῦς τοῦ παντὸς ἑστώς, ἀφ᾽ οὗ καὶ καθ᾽ ὃν τὸ πᾶν τόδε. Εἰ μὲν οὖν νοῦς πρὸ πάντων καὶ ἀρχὴ ὁ τοιοῦτος νοῦς, οὐκ ἂν εἴη ὡς ἔτυχε, πολὺς μὲν ὤν, συνῳδὸς δὲ αὐτῷ καὶ οἷον εἰς ἓν συντεταγμένος. Οὐδὲν γὰρ πολὺ καὶ πλῆθος συντεταγμένον καὶ λόγοι πάντες καὶ περιληφθέντες ἐνὶ διὰ παντὸς ὡς ἔτυχε καὶ ὡς συνέβη, ἀλλὰ πόρρω φύσεως τῆς τοιαύτης καὶ ἐναντίον, ὅσον τύχη ἐν ἀλογίᾳ κειμένη λόγῳ. Εἰ δὲ τὸ πρὸ τοῦ τοιούτου ἀρχή, δηλονότι προσεχὴς τούτῳ τῷ οὕτω λελογωμένῳ, καὶ τὸ οὕτω λεγόμενον τοῦτο κατ᾽ ἐκεῖνο καὶ μετέχον ἐκείνου καὶ οἷον θέλει ἐκεῖνο καὶ δύναμις ἐκείνου. Ἀδιάστατος τοίνυν ἐκεῖνος, εἷς ⟨εἰς⟩ πάντα λόγος, εἷς ἀριθμὸς καὶ εἷς μείζων τοῦ γενομένου καὶ δυνατώτερος, καὶ οὐδὲν μεῖζον αὐτοῦ οὐδὲ κρεῖττον. Οὐδὲ ἄρα ἐξ ἄλλου ἔχει οὔτε τὸ εἶναι οὔτε τὸ ὁποῖός ἐστιν εἶναι. Αὐτὸς ἄρα αὐτῷ ὅ ἐστι πρὸς αὐτὸν καὶ εἰς αὐτόν, ἵνα μηδὲ ταύτῃ πρὸς τὸ ἔξω ἢ πρὸς ἄλλον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸν πᾶς.

18. *Καὶ σὺ ζητῶν μηδὲν ἔξω ζήτει αὐτοῦ, ἀλλ᾽ εἴσω πάντα τὰ μετ᾽ αὐτόν· αὐτὸν δὲ ἔα. Τὸ γὰρ ἔξω αὐτός ἐστι, περίληψις πάντων καὶ μέτρον. Ἢ εἴσω ἐν βάθει, τὸ δ᾽ ἔξω αὐτοῦ, οἷον κύκλῳ ἐφαπτόμενον αὐτοῦ καὶ ἐξηρτημένον πᾶν ὁ λόγος καὶ νοῦς· μᾶλλον δ᾽ ἂν εἴη νοῦς, καθὸ ἐφάπτεται καὶ ᾗ ἐφάπτεται αὐτοῦ καὶ ᾗ ἐξήρτηται, ἅτε παρ᾽ ἐκείνου ἔχων τὸ νοῦς εἶναι. Ὥσπερ ἂν οὖν κύκλος, ⟨ὃς⟩ ἐφάπτοιτο κέντρου κύκλῳ, ὁμολογοῖτο ἂν τὴν δύναμιν παρὰ τοῦ κέντρου ἔχειν καὶ οἷον κεντροειδής, ᾗ γραμμαὶ ἐν κύκλῳ πρὸς κέντρον ἓν συνιοῦσαι τὸ πέρας αὐτῶν τὸ πρὸς τὸ κέντρον ποιοῦσι τοιοῦτον εἶναι οἷον τὸ πρὸς ὃ ἠνέχθησαν καὶ ἀφ᾽ οὗ οἷον*

ἐξέφυσαν, μείζονος ὄντος ἢ κατὰ ταύτας τὰς γραμμὰς καὶ τὰ πέρατα αὐτῶν τὰ αὐτῶν σημεῖα τῶν γραμμῶν καὶ ἔστι μὲν οἷον ἐκεῖνο, ἀμυδρὰ δὲ καὶ ἴχνη ἐκείνου τοῦ ὃ δύναται αὐτὰ καὶ τὰς γραμμὰς δυνάμενον, αἳ πανταχοῦ ἔχουσιν αὐτό· καὶ ἐμφαίνεται διὰ τῶν γραμμῶν, οἷόν ἐστιν ἐκεῖνο, οἷον ἐξελιχθὲν οὐκ ἐξεληλιγμένον οὕτω τοι καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸ ὂν χρὴ λαμβάνειν, γενόμενον ἐξ ἐκείνου καὶ οἷον ἐκχυθὲν καὶ ἐξελιχθὲν καὶ ἐξηρτημένον ἐκ τῆς αὐτοῦ νοερᾶς φύσεως, μαρτυρεῖν τὸν οἷον ἐν ἑνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα· ἓν γάρ. Ὥσπερ οὐδ᾽ ἐκεῖ γραμμὰς οὐδὲ κύκλον τὸ κέντρον, κύκλου δὲ καὶ γραμμῶν πατέρα, ἴχνη αὐτοῦ δόντα καὶ δυνάμει μενούσῃ γραμμὰς καὶ κύκλον οὐ πάντῃ ἀπηρτημένα αὐτοῦ ῥώμῃ τινὶ γεγεννηκότα· οὕτω τοι κἀκεῖνο, τῆς νοερᾶς περιθεούσης δυνάμεως, τὸ οἷον ἰνδάλματος αὐτοῦ ἀρχέτυπον, ἐν ἑνὶ νοῦν, πολλοῖς καὶ εἰς πολλὰ οἷον νενικημένου καὶ νοῦ διὰ ταῦτα γενομένου, ἐκείνου πρὸ νοῦ μείναντος ⟨ἐκ⟩ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ νοῦν γεννήσαντος τίς ἂν συντυχία (ἢ τὸ αὐτόματον ἢ τὸ ὡς συνέβη εἶναι) τῆς τοιαύτης δυνάμεως τῆς νοοποιοῦ καὶ ὄντως ποιητικῆς πλησίον ἥκοι; Οἷον γὰρ τὸ ἐν νῷ, πολλαχῇ μεῖζον ἢ τοιοῦτον τὸ ἐν ἑνὶ ἐκείνῳ, ὥσπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἐξ ἑνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος διαφανοῦς· εἴδωλον μὲν τὸ σκεδασθέν, τὸ δ᾽ ἀφ᾽ οὗ τὸ ἀληθές· οὐ μὴν ἀλλοειδὲς τὸ σκεδασθὲν εἴδωλον ὁ νοῦς, ὃς οὐ τύχη, ἀλλὰ καθέκαστον αὐτοῦ λόγος καὶ αἰτία, αἴτιον δὲ ἐκεῖνο τοῦ αἰτίου. Μειζόνως ἄρα οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία, ὁμοῦ πάσας ἔχον τὰς μελλούσας ἀπ᾽ αὐτοῦ ἔσεσθαι νοερὰς αἰτίας καὶ γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ᾽ ὡς ἠθέλησεν αὐτός. Ἡ δὲ θέλησις οὐκ ἄλογος ἦν οὐδὲ τοῦ εἰκῇ οὐδ᾽ ὡς ἐπῆλθεν αὐτῷ, ἀλλ᾽ ὡς ἔδει, ὡς

οὐδενὸς ὄντος ἐκεῖ εἰκῇ. Ὅθεν καὶ δέον καὶ καιρὸν ὁ Πλάτων ὡς οἷόν τε ἦν σημῆναι ἐφιέμενος, ὅτι πόρρω τοῦ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὅπερ ἐστί, τοῦτο δέον. Εἰ δὲ τὸ δέον τοῦτο, οὐκ ἀλόγως τοῦτο, καὶ εἰ καιρός, τὸ μάλιστα κυριώτατον ἐν τοῖς μετ' αὐτὸ καὶ πρότερον αὐτῷ καὶ οὐχ οἷον ἔτυχε τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν, ὅπερ οἷον ἐβουλήθη αὐτός, εἴπερ τὰ δέοντα βούλεται καὶ ἓν τὸ δέον καὶ ἡ τοῦ δέοντος ἐνέργεια· καὶ ἔστι δέον οὐχ ὡς ὑποκείμενον, ἀλλ' ὡς ἐνέργεια πρώτη τοῦτο ἑαυτὴν ἐκφήνασα, ὅπερ ἔδει. Οὕτω γὰρ δεῖ αὐτὸν λέγειν ἀδυνατοῦντα λέγειν ὥς τις ἐθέλει.

19. *Λαμβανέτω τις οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ἀνακινηθεὶς πρὸς ἐκεῖνο ἐκεῖνο αὐτό, καὶ θεάσεται καὶ αὐτὸς οὐχ ὅσον θέλει εἰπεῖν δυνάμενος. Ἰδὼν δὲ ἐκεῖνο ἐν αὐτῷ πάντα λόγον ἀφεὶς θήσεται παρ' αὐτοῦ ἐκεῖνο τοῦτο ὄν, ὡς, εἴπερ εἶχεν οὐσίαν, δούλην ἂν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν εἶναι καὶ οἷον παρ' αὐτοῦ εἶναι. Οὐδ' ἂν τολμήσειέ τις ἰδὼν ἔτι τὸ ὡς συνέβη λέγειν, οὐδ' ἂν ὅλως φθέγξασθαι δύναται· ἐκπλαγείη γὰρ ἂν τολμῶν, καὶ οὐδ' ἂν ἔχοι ἀίξας «ποῦ» εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ πάντῃ αὐτῷ ἐκείνου οἷον πρὸ ὀμμάτων τῆς ψυχῆς προφαινομένου καί, ὅποι ἂν ἀτενίσῃ, ἐκεῖνον βλέποντος, εἰ μή που ἄλλῃ ἀφεὶς τὸν θεὸν ἀτενίσῃ μηδὲν ἔτι περὶ αὐτοῦ διανοούμενος. Χρὴ δὲ ἴσως καὶ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ταύτῃ νοεῖσθαι τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως, οὐ μόνον ὅτι γεννᾷ οὐσίαν, ἀλλ' ὅτι οὐ δουλεύει οὐδὲ οὐσίᾳ οὐδὲ ἑαυτῷ, οὐδέ ἐστιν αὐτῷ ἀρχὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ἀρχὴ τῆς οὐσίας ὢν οὐχ αὑτῷ ἐποίησε τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ποιήσας ταύτην ἔξω εἴασεν ἑαυτοῦ, ἅτε οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος, ὃς ἐποίησεν αὐτό. Οὐ τοίνυν οὐδὲ καθό ἐστι ποιεῖ τὸ ἔστι.*

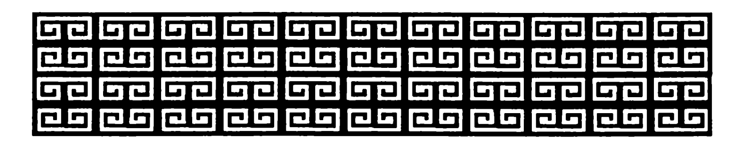
20. Τί οὖν; Οὐ συμβαίνει, εἴποι τις ἄν, πρὶν ἢ γενέσθαι γεγονέναι; Εἰ γὰρ ποιεῖ ἑαυτόν, τῷ μὲν ἑαυτὸν οὔπω ἐστί, τῷ δ᾽ αὖ ποιεῖν ἔστιν ἤδη πρὸ ἑαυτοῦ τοῦ ποιουμένου ὄντος αὐτοῦ. Πρὸς ὃ δὴ λεκτέον, ὡς ὅλως οὐ τακτέον κατὰ τὸν ποιούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιοῦντα, ἀπόλυτον τὴν ποίησιν αὐτοῦ τιθεμένοις, καὶ οὐχ ἵνα ἄλλο ἀποτελεσθῇ ἐξ αὐτοῦ τῆς ποιήσεως, ἄλλου τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ οὐκ ἀποτελεστικῆς, ἀλλ᾽ ὅλου τούτου ὄντος· οὐ γὰρ δύο, ἀλλ᾽ ἕν. Οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνέργειαν τὴν πρώτην τίθεσθαι ἄνευ οὐσίας, ἀλλ᾽ αὐτὸ τοῦτο τὴν οἷον ὑπόστασιν θετέον. Εἰ δὲ ὑπόστασιν ἄνευ ἐνεργείας τις θεῖτο, ἐλλιπὴς ἡ ἀρχὴ καὶ ἀτελὴς ἡ τελειοτάτη πασῶν ἔσται. Καὶ εἰ προσθείη ἐνέργειαν, οὐχ ἓν τηρεῖ. Εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρώτη ἂν ἐνέργεια εἴη. Ἐνεργήσας οὖν ἤδη ἐστὶ τοῦτο, καὶ οὐκ ἔστιν ὡς πρὶν γενέσθαι ἦν· τότε γὰρ οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι, ἀλλ᾽ ἤδη πᾶς ἦν. Ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύσασα οὐσίᾳ καθαρῶς ἐστιν ἐλευθέρα, καὶ οὕτως αὐτὸς παρ᾽ αὐτοῦ αὐτός. Καὶ γὰρ εἰ μὲν ἐσῴζετο εἰς τὸ εἶναι ὑπ᾽ ἄλλου, οὐ πρῶτος αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ· εἰ δ᾽ αὐτὸς αὐτὸν ὀρθῶς λέγεται συνέχειν, αὐτός ἐστι καὶ ὁ παράγων ἑαυτόν, εἴπερ, ὅπερ συνέχει κατὰ φύσιν, τοῦτο καὶ ἐξ ἀρχῆς πεποίηκεν εἶναι. Εἰ μὲν οὖν χρόνος ἦν, ὅθεν ἤρξατο εἶναι, τὸ πεποιηκέναι κυριώτατον ἂν ἐλέχθη· νῦν δέ, εἰ καὶ πρὶν αἰῶνα εἶναι ὅπερ ἐστὶν ἦν, τὸ πεποιηκέναι ἑαυτὸν τοῦτο νοείτω τὸ σύνδρομον εἶναι τὸ πεποιηκέναι καὶ αὐτό· ἓν γὰρ τῇ ποιήσει καὶ οἷον γεννήσει ἀιδίῳ τὸ εἶναι. Ὅθεν καὶ τὸ «ἄρχων ἑαυτοῦ»· καὶ εἰ μὲν δύο, κυρίως, εἰ δὲ ἕν, τὸ «ἄρχων» μόνον· οὐ γὰρ ἔχει τὸ ἀρχόμενον. Πῶς οὖν ἄρχον οὐκ ὄντος πρὸς ὅ; Ἢ τὸ ἄρχον ἐνταῦθα πρὸς τὸ πρὸ

αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν ἦν. Εἰ δὲ μηδὲν ἦν, πρῶτον· τοῦτο δὲ οὐ τάξει, ἀλλὰ κυριότητι καὶ δυνάμει αὐτεξουσίῳ καθαρῶς. Εἰ δὲ καθαρῶς, οὐκ ἔστιν ἐκεῖ λαβεῖν τὸ μὴ αὐτεξουσίως. Ὅλον οὖν αὐτεξουσίως ἐν αὐτῷ. Τί οὖν αὐτοῦ, ὃ μὴ αὐτός; Τί οὖν, ὃ μὴ ἐνεργεῖ; Καὶ τί, ὃ μὴ ἔργον αὐτοῦ; Εἰ γάρ τι εἴη μὴ ἔργον αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, οὐ καθαρῶς ἂν εἴη οὔτε αὐτεξούσιος οὔτε πάντα δυνάμενος· ἐκείνου τε γὰρ οὐ κύριος πάντα τε οὐ δυνάμενος. Ἐκεῖνο γοῦν οὐ δύναται, οὗ μὴ αὐτὸς κύριος εἰς τὸ ποιεῖν.

21. *Ἐδύνατο οὖν ἄλλο τι ποιεῖν ἑαυτὸν ἢ ὃ ἐποίησεν; Ἢ οὕτω καὶ τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν ἀναιρήσομεν, ὅτι μὴ ἂν κακὸν ποιοῖ. Οὐ γὰρ οὕτω τὸ δύνασθαι ἐκεῖ, ὡς καὶ τὰ ἀντικείμενα, ἀλλ᾿ ὡς ἀστεμφεῖ καὶ ἀμετακινήτῳ δυνάμει, ἣ μάλιστα δύναμίς ἐστιν, ὅταν μὴ ἐξίστηται τοῦ ἕν· καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστὶ τοῦ ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν. Δεῖ δὲ καὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ, ἣν λέγομεν, καὶ ταύτην ἅπαξ εἶναι· καλὴ γάρ. Καὶ τίς ἂν παρατρέψειε βουλήσει γενομένην θεοῦ καὶ βούλησιν οὖσαν; Βουλήσει οὖν μήπω ὄντος; Τί δὲ βούλησιν ἐκείνου ἀβουλοῦντος τῇ ὑποστάσει; Πόθεν οὖν αὐτῷ ἔσται ἡ βούλησις ἀπὸ οὐσίας ἀνενεργήτου; Ἢ ἦν βούλησις ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐχ ἕτερον ἄρα τῆς οὐσίας οὐδέν. Ἢ τί ἦν, ὃ μὴ ἦν, οἷον ἡ βούλησις; Πᾶν ἄρα βούλησις ἦν καὶ οὐκ ἔνι τὸ μὴ βουλόμενον· οὐδὲ τὸ πρὸ βουλήσεως ἄρα. Πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός. Καὶ τὸ ὡς ἐβούλετο ἄρα καὶ οἷον ἐβούλετο, καὶ τὸ τῇ βουλήσει ἑπόμενον, ὃ ἡ τοιαύτη βούλησις ἐγέννα ἐγέννα δὲ οὐδὲν ἔτι ἐν αὐτῷ τοῦτο γὰρ ἤδη ἦν. Τὸ δὲ συνέχειν ἑαυτὸν οὕτω ληπτέον νοεῖν, εἴ τις ὀρθῶς αὐτὸ φθέγγοιτο, ὡς τὰ μὲν ἄλλα πάντα ὅσα ἐστὶ παρὰ τούτου συνέχεται· μετουσίᾳ γάρ τινι αὐτοῦ ἐστί,*

καὶ εἰς τοῦτο ἡ ἀναγωγὴ πάντων. Αὐτοῖς *δὲ ἤδη παρ᾽ αὐτοῦ οὔτε συνοχῆς οὔτε μετουσίας δεόμενος, ἀλλὰ πάντα ἑαυτῷ, μᾶλλον δὲ οὐδὲν οὐδὲ τῶν πάντων δεόμενος εἰς αὐτόν· ἀλλ᾽ ὅταν αὐτὸν εἴπῃς ἢ ἐννοηθῇς, τὰ ἄλλα πάντα ἄφες.* ᾿Αφελὼν *πάντα, καταλιπὼν δὲ μόνον αὐτόν, μὴ τί προσθῇς ζήτει, ἀλλὰ μή τί πω οὐκ ἀφῄρηκας ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐν γνώμῃ τῇ σῇ.* ῎Εστι *γάρ τινος ἐφάψασθαι καὶ σέ, περὶ οὗ οὐκέτι ἄλλο ἐνδέχεται οὔτε λέγειν οὔτε λαβεῖν· ἀλλ᾽ ὑπεράνω κείμενον μόνον τοῦτο ἀληθείᾳ ἐλεύθερον, ὅτι μηδὲ δουλεῦόν ἐστιν ἑαυτῷ, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ καὶ ὄντως αὐτό, εἴ γε τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐτὸ καὶ ἄλλο.*





VI. 9 (9). ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ Η ΤΟΥ ΕΝΟΣ

О БЛАГЕ, ИЛИ ЕДИНОМ

Краткое введение

Этот ранний трактат (№ 9 в Порфириевой хронологии) представляет собой первое ясное позиционирование Плотином Единого как Первоначала, а единения с Ним — как цели философской и духовной жизни. Это первое и одно из самых ясных и сильных изображений восхождения ума мыслителя к горнему, когда он, с одной стороны, приводит философские аргументы, насколько они сумеют показать путь, а с другой — побуждает своих читателей выйти за пределы любой мыслимой сущности к такому единству, которое он не считал возможным даже описывать. Хотя трактат был адресован более широкому кругу читателей, нежели специфические работы, как, например, *Enn.* VI. 1–3 (посвященный обсуждению категорий) или *Enn.* VI. 6 (о числах), он, однако, мог быть воспринят лишь избранным меньшинством — теми среди друзей и слушателей Плотина, кто был способен прилагать неимоверные нравственные и духовные усилия, необходимые для продвижения по

этому пути и достижения цели, и кто уже полностью принял основания философской религии платоников, пытаясь вести философскую жизнь. Начавшись с вполне банальных наблюдений о шкале единства и необходимости единства для существования любой вещи, трактат вскоре приводит читателя через платоновский мир идей, который есть в то же время божественный Ум (и на котором многие платоники и более поздние теисты желали бы остановиться), — к его Истоку; и заканчивается трактат фрагментом о мистическом единении, который по справедливости считается классическим, хотя не следует читать и осмыслять его в отрыве от *Эннеад* в целом; и особенно следует принять во внимание два больших трактата, предшествующих данному в логике нашего издания: *Enn*. VI. 7 [38] и *Enn*. VI. 8 [39], хотя они и были написаны несколькими годами позже.

Синопсис

Все сущие существуют благодаря Единому; единство есть условие их существования. Мировая душа сообщает единство всем вещам этого мира, при этом сама не являясь Единым, но будучи единой благодаря иному (гл. 1). Не является самим Единым также и истинно сущее: как отдельное, так и всеобщее; мир эйдосов, который есть сущее и Ум, живой и разнообразный — ни как всё множество истинно-сущих, ни как живущий и мыслящий — не может быть Единым, Которое и дает ему

единство (гл. 2). Трудно мыслить и рассуждать о Едином, поскольку Оно бесформенно; мы должны сначала достигнуть пределов Ума и затем выйти за его пределы; Единое не является ни одной из вещей, и всё, что сказано о них, нельзя отнести к Нему (гл. 3). Мы знаем Единое благодаря присутствию того, что превыше знания; наука и мышление могут только помочь на пути к Нему (гл. 4). Мы должны сперва прийти к пониманию души и ее происхождения от Ума, и затем, оттолкнувшись от этого, пойти дальше; ущербность любых наименований для источника Ума, в том числе и термина «Единое» (гл. 5). Что мы имеем в виду, применяя этот несовершенный термин к Первоначалу? Абсолютную самодостаточность Единого; Оно не нуждается в мышлении, будучи выше этого (гл. 6). Необходимо обратиться к тому, что внутри нас, избегая всех внешних вещей и даже самого себя, чтобы обрести Единое (гл. 7). Образ кругов; как до́лжно обратиться к Единому, центру круга, путем избавления от инаковости (гл. 8). Единое присутствует всегда и повсюду подает Свои блага, но мы должны отказаться от всех иных вещей, дабы истинно обладать Им (гл. 9). Созерцание, которое есть совершенное единство без сознания двойственности (гл. 10). Заключительная мистерия единения; ка́к мы выпадаем из созерцания и вновь возвышаемся до него (гл. 11).

1. Все сущие существуют благодаря Единому: и те, что существуют первично, и те, о которых лишь говорится, что они существуют. Ибо что могло бы быть, не

будь Оно Единым? В самом деле, если бы все вещи лишились того единства, которое сказывается о них, они уже не были бы даже вещами. Ибо и войско не существует, если оно не едино, и хор, и стадо. Ни дом, ни корабль не будут существовать, не обладая единым: и дом есть единое, и корабль; лишись они единого, они не будут уже ни домом, ни кораблем. И непрерывные величины не будут существовать, если единое не будет в них. Во всяком случае, когда они дробятся, то насколько теряют единое, настолько же и изменяют свое бытие. Опять же, тела растений и живых существ, каждое из которых есть единое, если убегают от единого, разлагаясь во множество, теряют свою сущность, перестают быть, чем были, и становятся иными вещами; они есть эти иные вещи, насколько каждая из них есть единое.[1] Когда тело находится в едином порядке, это здоровье, и красота — когда природа единого удерживает части вместе;[2] и душа добродетельна, когда пребывает в едином и находится в едином согласии [с собой]. Дóлжно ли тогда говорить, что поскольку Душа ведет все вещи в единое, творя, ваяя, оформляя и устрояя [все вещи], постольку она сама наделяет единым и есть Единое [как таковое]? Или же, как и в случае иных вещей, которыми наделяются тела, например, форм и эйдосов, тот кто дает [т. е. Душа], не есть то, что дается, но что-то другое, так и в случае, когда она дает единое, она дает его как нечто иное, нежели она сама: именно благодаря тому, что она взирает на Единое, она [Душа] делает каждую вещь единой, и взирая на Человека, она творит человека, беря вместе с челове-

ком единое в нем. Ибо в вещах, о которых говорится, что они единое, каждая есть единое таким образом, каким она есть то, чтó она есть, так что менее сущие вещи меньше обладают единым, а бóльшие — больше. И Душа, будучи отлична от Единого, более едина [чем приводимые ею к жизни тела], пропорционально своему превосходству и сущностному бытию. Сама она, конечно, не есть Единое; ибо Душа — одна, и Единое для нее случайно, Единое и Душа — две вещи, так же как Единое и тело. То, что имеет отдельные части, например хор, находится далее всего от Единого, непрерывное же [тело] — ближе; душа — еще ближе, однако лишь участвует в Нем. Если же кто-нибудь отождествит Единое и Душу, потому что не будь она [в себе] единой, она не была бы Душой, то, в первую очередь, и все другие вещи есть то, что они есть, только вместе со [своим] единым; но и в том, и в другом случае единое равно отлично от них — ибо не тождественны единое и тело, но тело участвует в едином — значит, душа есть многое, даже та Душа, что одна, и даже если она не состоит из частей; ибо в ней есть множество сил — рассуждение, влечение, понимание, — соединенных единым, как бы охваченных границей. Таким образом, Душа сообщает единое другим вещам, сама будучи единой благодаря иному: она претерпевает свое единство — как действие иного [субъекта, направленное на нее].

2. Обстоит ли, в таком случае, дело так, что для каждой из частных вещей сущность и единое не тождест-

венны, но для сущего и сущности в целом сущность, сущее и единое — одно и то же? Обстоит ли дело так, что каждый, открывающий [для себя] сущее, обретает сразу и единое, и сама сущность есть само единое: например, если Ум есть сущность, то он есть так же единое, ибо Ум есть первичное сущее и первичное единое, и поскольку он дает иным вещам участвовать в бытии, постольку и в ту же меру он дает им часть и в едином.[3] Ибо, что́, скажут, есть единое помимо сущего и Ума? Оно либо тождественно сущему — ибо «человек» и «один человек» тождественны, — либо есть что-то подобное числу каждой вещи, так что ты говоришь «единое» [о вещи] в том же смысле, в каком говоришь «две вещи». Если число относится к сущим, то, очевидно, и единое; значит, до́лжно исследовать, что́ оно есть. Но если счисление есть некая деятельность души, перебирающей вещи, единое не будет чем-то вещественным. Однако мы говорим, что если единая вещь лишается своего единого, она перестает существовать вообще. Следовательно, до́лжно увидеть: тождественно ли единое каждой вещи и сущее каждой вещи, а также — всеобщие сущее и единое. Но если сущее каждого есть некое множество, а единому невозможно быть многим, то единое и сущее будут различны. По крайней мере, [понятия] «человек» и «живое существо», и «существо разумное» многочастны, и это множество собрано вместе единым [каждого из них]. Следовательно, человек и единое различны, и если первый имеет части, то второе частей лишено. Целое сущее, обладая всем в себе,

будет еще более многим [чем единичное сущее], будет отличным от единого и будет иметь единое, принимая его и участвуя в нем. Сущее обладает и жизнью, ибо оно, конечно же, не мертво, следовательно, сущее есть многие вещи. Будь сущее Умом, все-равно, даже и таким образом оно будет необходимо многим, и еще в большей мере, если объемлет эйдосы. Поскольку идеи не есть единое, но, скорее, число, — и каждая отдельная идея, и вся Идея — она есть единое таким образом, каким и многое. Но всецело Единое первично, а Ум и эйдосы, и сущее — нет. Ибо эйдос каждого состоит из многих, он составлен и [возникает] позднее; ибо те [начала], из которых состоит каждая отдельная вещь, первее самих вещей. То, что Ум не может быть первым, становится ясным и из того, что по необходимости ум существует в своем мышлении, и что лучший Ум, который не смотрит вне себя, мыслит то, что прежде него;[4] ибо оборачиваясь в себя, он оборачивается в свое начало. И если Ум есть то, что́ он мыслит, и то, что́ им мыслимо, то он будет двойствен, а не един и не прост; но если его [внутренний] взгляд обращен на иное, оно должно быть во всех отношениях лучше него и прежде него. Но если он смотрит и на себя, и на лучшее, то и таким образом он будет вторым. Кто-нибудь может предположить, что Ум таков, что присутствует в Благе и Первичном [бытии] и взирает в Него, но [наряду с этой формой своего существования, он также] существует в себе, мыслит себя, и мыслит себя как все сущие вещи. Тогда, будучи столь многообразен, он далек от того,

чтобы быть единым. Единое, значит, не есть все вещи, ибо в этом случае Оно не было бы единым; Оно не может быть и Умом, ибо, таким образом, Оно было бы всеми вещами, поскольку Ум есть все вещи; Единое не может быть и сущим, ибо сущее есть все вещи.

3. Чем, в таком случае, может Единое быть, и какую природу Оно имеет? Нет ничего удивительного, что об этом нелегко сказать, ибо отнюдь нелегко сказать даже то, что́ есть сущее или эйдос; однако, мы обладаем знанием, основанным на эйдосах. Насколько душа уходит в безвидное, так как она совершенно не способна ухватить Его, ибо Оно неопределенно и, так сказать, не имеет на Себе печати разнообразия, настолько она скользит мимо Него и боится, как бы не оказаться ей вовсе не обладающей Им. Поэтому, утомившись от таких вещей, часто она с радостью уходит вниз и [совершенно] отпадает от подобных вещей, до тех пор пока не придет в чувственное и не остановится там, как на твердой почве; так же и зрение, утомившись от мелких предметов, набрасывается на большие.[5] Когда душа желает видеть благодаря себе, видя только в силу того, что сопребывает с предметом [т. е. совпадает с ним в бытии], когда она желает быть единой благодаря бытию с Единым, — она не думает, что обладала тем, что искала, потому что мыслимое [в этом состоянии] неотличимо [от нее]. Но все-равно она должна поступить таким образом, если собирается философствовать о Едином. Тогда, поскольку то, что мы ищем, — Единое,

и мы рассматриваем Начало всех вещей, Благо и Первое, то не следует уходить далеко от вещей, окружающих первичных сущих, ниспадая к последним из всех, но, напротив — до́лжно идти к первым, вознося себя от вещей чувственных — последних из сущих, до́лжно становиться свободным от всякого зла, как тот, кто действительно напрягается к Благу; [тому, кто в самом деле таков, следует] взойти к началу в себе и стать единым из многого, и тогда он увидит Начало и Единое. Значит, [ищущему Единое] до́лжно стать Умом, вверить Уму свою душу и прочно утвердиться на нем, чтобы душа могла пробудиться к приятию того, что́ видит Ум, и могла благодаря этому Уму увидеть Единое без прибавления чувственного восприятия, чтобы [душа] могла не принять ничего от чувства, будучи в том Уме, но видела бы чистым умом Наичистейшее и первичное чистого Ума. Значит, тот, кто предпринимает такое созерцание, если воображает величину или фигуру, или объем о той природе [Единого], то не Ум направляет его созерцание, ибо Ум по природе отнюдь не расположен видеть такие вещи, но [его направляет] энергия чувственного восприятия и следующих из него мнений. Однако до́лжно получить от Ума возвещение о том, что́ он может. А может он видеть или свои [т. е. умопостигаемые] вещи, или те, что прежде него. Те вещи, что в Уме, чисты, но еще чище и проще те, что прежде него, лучше сказать — [не «вещи», но] то, что прежде него. Значит, Оно не Ум, но прежде Ума. Ибо Ум есть нечто из сущих, а Оно не есть нечто, но прежде каждого и

всех, и не есть сущее, ибо сущее имеет, так сказать, некоторую форму существования, но то [Единое] совершенно бесформенно и не имеет даже умопостигаемой формы. Ибо природа Единого породительна, она порождает все вещи и не есть ни одна из них. Следовательно, она [т. е. природа Единого] не есть ни нечто, ни что-то качественное, ни количественное, ни Ум, ни Душа; она не в покое и не в движении, не в месте и не во времени,[6] Он [Царь Всего] — «единовиден в себе»,[7] лучше же сказать, безвиден, будучи прежде всех эйдосов, прежде движения и прежде покоя, ибо эти [умопостигаемые содержания] расположены близ сущего и делают его [т. е. сущее] многим. Почему же все-таки, если Оно не движется, Оно не покоится? Потому что и движение, и покой необходимо должны относиться к сущему, и то, что благодаря покою покоится, покою не тождественно; таким образом, покой будет случаен Ему и уже не будет простым пребывающий в покое. Сказать, что Оно есть причина [всего], не значит предицировать нечто случайное Ему, но — нам, ибо мы имеем нечто от Него, в то время как Он пребывает в Себе; стремящемуся говорить точно не следует говорить «тот» или «есть», но мы как бы бегаем вокруг Него и извне, стремимся объяснить собственные претерпевания, то оказываясь ближе к Нему, то отпадая дальше в своих [бесконечных] апориях.

4. Наибольшее затруднение состоит в том, что наше сознавание Его не происходит согласно науке или мыш-

лению, как это бывает в случае сознавания иных умопостигаемых вещей, но здесь сознавание осуществляется согласно присутствию превосходящего научное знание. Душа претерпевает свое отступление от Единого, и не есть всецело Единое, когда получает научное знание о чем-либо, ибо научное знание есть логос, логос же множествен. Следовательно, душа приходит к бытию после Единого и впадает во множественность и число. Значит, дóлжно восходить сверх научного знания, никоим образом не отделяясь от бытия Единого; дóлжно отложиться и от знаний, и от предметов познания, и от всех иных вещей, даже от созерцаемой красоты. Ибо всё красивое позднее Единого и приходит от Него, так же как весь дневной свет приходит от Солнца. Поэтому Платон и говорит: «Он не может быть ни изречен, ни описан»,[8] и [несмотря на это] мы говорим о Нем и пишем, и, направляясь [мыслью] в Него, мы пробуждаемся от рассуждений к созерцанию Его, как бы показывая дорогу тому, кто это хочет увидеть. Однако обучение простирается не дальше, чем дорога и путешествие, но само ви́дение есть уже дело желавшего видеть. Если же кто-то не пришел к ви́дению, и его душа не достигла сознания тамошней славы, и он не ощутил в себе и не обрел во внутреннем созерцании того, словно бы любовного, переживания, когда влюбленный успокаивается в возлюбленном, принимая истинный свет и просвещая всю свою душу, становясь еще более близким, — это значит, что он удерживается еще в своем восхождении препятствиями, мешающими его

ви́дению, что он не только восходит, но и занимается еще чем-то своим, [что и не дает ему соединиться с Единым] или же он еще не сделал себя единым, ибо Он не отсутствует ни в ком, но отсутствует во всех, так — присутствуя не присутствует, разве что в тех, кто способен и приготовлен принять Его, чтобы быть в гармонии с Ним, как бы схватиться за Него и соприкоснуться с Ним благодаря своему подобию, силой в себе, родственной тому, что от Него: когда кто-нибудь есть так же, как был, когда пришел от Него, он уже способен к узрению того, что природа Его [как-то] видима; если же он еще не Там, но пребывает вовне в силу тех [вышеназванных причин] или же из-за нужды в детоводящем логосе, который дал бы ему веру в Единого, пусть обвиняет во всех своих трудностях [только] себя, пусть постарается отделиться от всех вещей и быть одним; что же касается его неверия, вызванного недостатком [истинного] учения, то пусть он поразмыслит над нижеследующим.

5. Тот, кто думает, что сущие вещи управляются судьбой или сами собой и удерживаются вместе телесными причинами, тот далеко отошел от Бога и мысли о Едином; наше слово не обращено к таким людям, но к тем, кто полагает другую природу помимо тел, и уже взошли к душе. Эти люди должны прийти к пониманию души и, помимо всего прочего, знать, что она происходит от Ума, и что благодаря общению с логосом, который исходит от Ума, душа обладает добродетелью; после

этого они должны также понять, что есть иной Ум, кроме того, который называется рассуждающим и рассчитывающим, и что рассуждение уже есть как бы нечто отстоящее [от тел] и движущееся [само по себе], и что предметы научного познания суть логосы в душе и как таковые именно в ней и явлены; поскольку Ум есть причина [логосов], значит, [он] уже возник в душе. И когда Ум видится как что-то подобное предмету чувств, поскольку он схватывается душой, как что-то ей [внешнее и] и потустороннее, как ее отец, умопостигаемый космос, тогда до́лжно сказать, что Ум безмолвствует и не волнуем движением, имея все вещи в себе и будучи всеми вещами, множественным, делимым и, опять же, неделимым. С одной стороны, он неделим, как и логосы, которые мыслятся поодиночке, с другой стороны — то, что в нем, отнюдь не смешано; ибо каждое происходит отдельно; дело здесь обстоит так же, как в случае наших знаний: все [его части] находятся в лишенном частей целом, и, тем не менее, каждая есть по отдельности. Это множество охватывает всё и существует разом, умопостигаемый космос ближе [всего другого] к Первому, и наше учение говорит, что он необходимо есть; и если кто-нибудь [утверждает,] что существует душа, то он [т. е. умопостигаемый космос] должен быть более могучим; однако, он не есть Первое, ибо не есть ни единое, ни простое, но Единое — просто, Оно — Начало всех вещей. То, что прежде [сущих], есть наидостойнейшее из сущих; если же действительно должно быть нечто прежде Ума, который желает быть еди-

ным и не есть единое, но единовидный, ибо Ум не рассеян в себе, но сущностно существует в себе, хотя благодаря дерзости как-то и отступил от Единого, значит, то, что есть прежде Ума, есть удивление Единым, Который не существует (чтобы «единое» здесь не говорилось о чем-то другом), Который воистину не имеет имени; если же все-таки дóлжно Его поименовать, «единое» будет наиболее общим и подходящим именем, чтобы говорить о Нем, [и это имя будет называть] не такое единое, которое сначала иное, а затем единое; поэтому-то и возникает трудность для познания, ибо Его лучше познавать из Его порождения, сущности; есть также и Ум, который ведет в сущность[9] — и его природа такова, что она есть как бы источник наилучшего, сила, порождающая сущих и пребывающая в себе, не истощающаяся, не существующая в вещах, обретших благодаря ей бытие. То, что прежде этих [сущих вещей], мы именуем по необходимости единым, обозначаем друг для друга эту природу [хоть как-то], полагая себя благодаря именованию единой мыслью и желая объединить наши души; именуя ее [т. е. эту изначальную природу] единым, мы не поступаем так же, как когда обозначаем [например] точку или [числовое] единство, ибо единые таким образом суть начала количеств, которые не могут существовать без сущности и того, что прежде сущности; так что не следует направлять сюда свою мысль; но все равно и эти [наблюдаемые в чувственном и умопостигаемом единства] аналогичны тому [Первоединому] в своей простоте и избегании множественности и частичности.

6. Почему мы называем [Первоначало] единым и как встраиваем Его в наше мышление? Единое полагается единым в куда большей мере, нежели едины числовое единство и единство точки. Ибо в этом случае душа отлагает величину и множественность числа и останавливается в наименьшем, и успокаивает свое мышление на чем-то лишенном частей, но находящемся в делимом и сущем в ином; но то, что не есть в ином и делимом, само неделимо не таким же образом, что и наименьшее; ибо оно — больше всех вещей, но не величиной, а силой, так что оно невеличинно и в своей силе; потому и те существа, что после него, неделимы и нераздельны в своей силе, а не в объеме [= массе]. Оно [единство Единого] должно быть понято как беспредельное не из-за неизмеримости и неисчерпаемости своих величины и числа, но благодаря непостижимости [= необъятности] своей силы.[10] Ибо когда ты мыслишь Его Умом, Он больше [и Ума, и Бога]; и когда ты единишь Его своей мыслью, то и здесь степень Его единства бóльшая, чем ты представляешь наличной у более единого, чем твое мышление, существа; ибо Он есть Сам по Себе без чего-либо случайного. Можно помыслить Его и через Его самодостаточность. Ибо Он достаточнее и независимее всех вещей, Он меньше всех нуждается в чем-либо. Всё же многое есть нуждающееся в том, без чего не станет единым, состоящим из многого, ибо сущность многого нуждается в том, чтобы быть единой. Но Единое не нуждается в Себе, ибо Само есть Единое. Ибо многое нуждается в стольком, сколь-

кое оно есть, так же и каждое из тех, что во многом, ибо каждое [многое, а многое составлено из многих] не существует в себе, но вместе с иными, и, значит, нуждается в иных, так что эта нужда касается как каждой из частей [сложного существа], так и всего его в целом. Если же и в самом деле должно быть нечто наисамодостаточнейшее, это должно быть Единое, Которое есть именно то, что не испытывает нужды: ни нужды в Себе, ни нужды в ином. Ибо Оно не ищет ничего ни для того, чтобы обладать бытием, ни для того, чтобы обладать благобытием, ни для того, чтобы утвердиться [на Своем месте]. Поскольку Оно есть причина иных [вещей], Оно не от них имеет то, что́ Оно есть; и зачем, действительно, Его благобытию было бы быть вне Него? Так что Его благобытие не есть для Него что-то случайное, но есть Он Сам. Оно не имеет места, ибо не нуждается в том, чтобы утверждаться в нем, как если бы было неспособно Само понести Себя; те, что были утверждены [на своем месте], суть вещи неодушевленные, массы [= объемы], падающие без поддержки. Иные вещи утверждаются благодаря Ему, благодаря Ему они сразу же существуют и имеют место для своего существования, в котором они и устроены; но то, что ищет свое место, есть нуждающееся. Начало же отнюдь не нуждается в вещах, приходящих после Него, и Начало всех вещей не нуждается ни в одной вещи. Все, что нуждается, нуждается как стремящееся к своему началу; но если Единое нуждается в чем-либо, очевидно, Оно ищет то, что не есть Единое, однако тогда [если допустить

это, получится, что] Оно нуждается в Своей гибели; но всё, о чем говорится, что оно нуждается, нуждается в благобытии и спасении. Так что для Единого нет никакого блага; и следовательно, Оно ничего не желает, но Само Оно есть сверхблаго и Само есть благо не для Себя, но для других, если кто-то из них способен участвовать в Нем. Единое не мыслит, ибо нет [в Нем] инаковости, и не движется, ибо прежде мышления и движения. Что Он будет мыслить? Себя? Тогда, прежде чем Он будет мыслить, Он будет незнающим и будет нуждаться в мышлении, чтобы знать Себя, и это Он — самодостаточный. Следовательно, дело здесь будет обстоять так, что в Нем не будет невéдения о Себе, благодаря тому что Он не познает Себя и не мыслит; ибо невéдение бывает невéдением чего-то другого, когда одна вещь не знает другую; но только Единое не знает и не имеет ничего от того, что не знает, но будучи единым в бытийном единстве с Собой, Оно не нуждается в том, чтобы мыслить Себя. Чтобы сохранить Единое, не дóлжно прибавлять даже этого «в бытийном единстве с собой», но отложить и мышление, и бытие в единстве с собой или с иными; ибо мы не должны полагать Его там же, где и мыслящего, но, скорее, там, где мышление. Однако мышление не мыслит, но есть причина того, что мыслит иной, а причина — отнюдь не то же самое, что причинно обусловленное. Причина всех вещей не есть ни одна из них. Следовательно, не дóлжно называть это Единое даже Благом, т. е. благом, которое Он дает, но — Благом, существующим иным образом, Благом сверх иных благ.

7. Если же [Первоначало] неопределимо в знании, потому что не есть ни одна из других вещей, стань твердо на них и зри Его от них. Но видь Его, не бросаясь мыслью во внешнее. Ибо Он не находится где-то и свободен от иных вещей, но всегда присутствует в том, кто способен коснуться Его, и не присутствует в том, кто не способен. Здесь — как и с другими вещами: не мыслится нечто, если мыслится иное и мышление направлено на иное, ничто не должно быть прибавлено к мыслимому, чтобы ему быть мыслимым; таким же образом [казалось бы] нужно мыслить и здесь, но так не выходит: душа не может мыслить Единое, когда имеет в себе отпечаток иного, ведь этот отпечаток действует в ней [помимо ее воли]; душа, удовлетворяющаяся и удерживаемая другими вещами, не в состоянии воспринять отпечаток противоположного им; но так же как говорится о материи, что она должна быть всецело бескачественной, если собирается принять отпечаток всех вещей,[11] точно такой же и еще много большей должна быть безвидность души, если она желает, чтобы ничто не мешало ей разместиться в Нем ради наполнения Им и просветиться светом первой природы. Но если все это так, душа должна уйти от всех внешних вещей и обернуться всецело к тому, что внутри, не склоняясь ни к одной из внешних вещей, не замечая больше ни одной вещи — сначала вещей чувственных, а потом и эйдосов; не замечая даже себя, душа приходит к созерцанию того [Единого], и будучи вместе с Ним и достаточно, так сказать, побеседовав с Ним, она возвращается

[в дольнее] и возвещает, если это возможно, иному тамошнее единство. Поэтому, возможно, что Минос достиг подобного единства, ибо он говорил, что был «собеседником Зевса»,[12] и в воспоминании этого он и положил эйдол [богообщения — свои законы], будучи полон законотворческого вдохновения благодаря божественному прикосновению. Или, может быть, он не считал политику достойной себя, желая всегда оставаться в горнем, как это случается с теми, кто видит подолгу. Платон сказал, что Единое не вне чего бы то ни было,[13] но вместе со всеми, однако ими не знаемо. Ибо они движутся вне Его или, лучше сказать, вне себя самих. Они не способны возвыситься к Тому, от Кого убежали, не способны искать иное, потеряв себя. Так ребенок, будучи безумен, не узнает своего отца; знающий же, кто́ он, знает — и откуда он.

8. Если же душа знает себя и в иное время, и знает, что ее движение не по прямой, если только она не идет к внутреннему надлому, но ее природное движение подобно движению в круге — вокруг того, что не вовне, а в центре, и центр есть то, из чего происходит круг, тогда она будет двигаться вокруг Того, от чего она есть, и будет зависеть от Него, соединяясь с Тем, с Кем должны соединиться все души; души богов движутся и склоняются к Нему всегда, благодаря чему они только и боги. Ибо бог есть тот, кто связан с Ним; тот же, кто отстоит далеко, — составленное человеческое существо [букв.: «множественный человек»] или зверь. Те-

перь, есть ли то, что подобно центру души, — то, что мы ищем? Или до́лжно полагать еще нечто иное, в котором совпадают все центры? Но разве мы не по аналогии говорили о центре здешнего круга? Ибо душа есть круг не тем же способом, что и геометрическая фигура, но [мы говорили так] поскольку в ней и вокруг нее древняя природа,[14] и поскольку она [душа] приходит от этого вот [источника древней природы], и в еще большей степени потому, что души всецело отделимы [от тел]. В нынешнем же нашем положении, поскольку часть нас удерживается телом, как если бы кто-нибудь стоял ногами в воде, но остальным туловищем возвышался над ней, постольку мы поднимаем себя той частью, которая не окунулась в тело, и благодаря связи наших центров с чем-то подобным центру всех вещей (так же центры бо́льших кругов связаны с центром описанной сферы) — мы успокаиваемся. Если бы наши круги были телесны, а не были бы душевными кругами, они прикасались бы к центру в пространственном смысле: где-то был бы центр, и они были бы вокруг него. Но поскольку души суть существа умопостигаемые, а то [Единое] свыше Ума, то до́лжно полагать, что связь возникает благодаря иным силам: [Единое и душа связываются подобно тому] как мыслящий естественно связан с мыслью, а ведь мыслящий более совершенен благодаря тождественности, инаковости и связи с тем, что ему родственно, притом что ничто не отделяет [мыслящего от мысли]. Ибо тела препятствуют объединению тел благодаря тому, что они тела, однако бестелес-

ные вещи телами не разделяются; они не отстоят друг от друга в пространственном смысле, но [остаются иными друг другу] благодаря инаковости и отличительным различиям; следовательно, когда инаковость отсутствует, то иные вещи присутствуют друг в друге. Единое, следовательно, поскольку инаковостью не обладает, всегда присутствует [в иных вещах], мы же [присутствуем в Нем], когда инаковости не имеем; Единое не стремится к нам — Оно [всегда] вокруг нас, но мы желаем Его, так что и мы вокруг Него. Мы [были и будем] всегда вокруг Него, но мы не смотрим в Него; это подобно движению хоровода, который всегда окружает корифея: иногда певцы поворачиваются спиной к нему, иногда же оборачиваются к нему лицом — и тогда поют прекрасно и истинно есть вместе с ним; так же и мы всегда вокруг Него, — если бы это было не так, мы бы совершенно рассеялись и не существовали бы более, — но не всегда обернуты к Нему; однако, когда мы смотрим в Него, тогда достигаем цели и отдохновения, тогда не теряем мелодии, танцуя боговдохновенный танец вокруг Него.

9. В этом танце душа видит источник жизни и источник Ума, начало сущего, причину блага, корень души: все они не излились из Него, в том смысле, что не истощили Его; ибо нет тяжести [= объема]; в противном случае, рожденные Им будут смертны. Но они вечны, поскольку их начало пребывает одним и тем же образом, не разделяясь в них, но пребывая в целом [т. е. в себе].

Потому пребывают и они, как пребывает и свет, если вечно остается Солнце. Ибо они не отсекаются от Него и не существуют отдельно; даже если присоединившаяся природа тела и влечет нас к себе, мы вдохновляемся и спасаемся, потому что Благо не таково, чтобы дать [некое благо], а затем удалиться, но Оно — вечный податель [благ] и подает их столько, сколько Оно есть то, чтó Оно есть. Мы же существуем более [полнее] всего, склоняясь к Нему, и наше благо — Там, а пребывание вдалеке от Него есть не что иное, как истощение бытия. Душа упокоивается Там, и быть вовне для души — зло, ибо она восходит в чистое от зол место; и она мыслит Там, и она Там бесстрастна. Там ее истинная жизнь; ибо наша нынешняя жизнь, жизнь вне Бога, есть лишь след жизни, отображающий ту Жизнь; тамошняя жизнь есть энергия Ума; энергия Ума рождает богов в безмолвном соприкосновении с тем [Благом], она производит и красоту, и справедливость, и добродетель. Этим беременеет душа, когда наполняется Благом, это — ее начало и цель; начало — потому что она приходит Оттуда, цель — потому что ее благо Там. И когда она возникает Там, она становится собой и тем, чем была, поскольку то, чтó она есть здесь, среди вещей этого мира, есть изгнание, бегство и «облиняние крыльев».[15] Соприродный душе Эрос делает ясным, что Благо — Там, поэтому и полагают Эрос вместе с Психеей на картинах и в мифах. Поскольку душа есть нечто иное, чем Бог, но произошла от Него, она по необходимости [т. е. естественно] любит Его. И когда она Там, то обладает небесным Эросом, но здесь

он [Эрос] становится вульгарным [«пандэмос»]; ибо Там — Афродита Урания, но здесь она становится «пандэмос» [общедоступной, всенародной], словно гетера.[16] Каждая душа — Афродита: в этом — значение истории рождения Афродиты и Эрота, рожденного вместе с ней.[17] Будучи согласно природе, душа пребывает в любви с Богом и желает быть единой с Ним; это подобно прекрасной любви девы к прекрасному отцу. Но когда душа приходит в рождение и бывает обманута, так сказать, нежностью своих ухажёров, она изменяется, лишаясь своего отца, в любовь смертную и подвергается поруганию; но она ненавидит свой здешний позор и очищает себя от вещей этого мира, возвращаясь на путь, ведущий к отцу, и отправляется в дорогу в благом расположении духа.[18] Если же кто-нибудь не знает этого переживания [воссоединения], пусть представит себе это [в образах] здешней любви, ибо оно подобно достижению в любви наибольшего; [пусть помыслит] что любимое здесь смертно и вредоносно, и любящие здесь — только эйдолы, и что они [эти любимые эйдолы] изменятся, ибо здесь не было того, что любится сущностно, не было нашего блага, не было того, что мы ищем. Истинный предмет нашей любви — Там, с Ним мы можем быть, любить Его, и, участвуя в Нем, сущностно обладать [предметом своей любви], не завертывая Его во взятую извне плоть. «Видевший знает, что́ я говорю»,[19] что душа тогда удерживает иную жизнь и подходит близко, и уже подошла, и вот уже участвует в Нем, так что она становится в состоянии знать, что дающий истинную

жизнь присутствует, и нет нужды ни в чем другом. Итак, следует отложить иные вещи и стоять только в Нем, и становиться только Им, отсекая всё остальное, что обнимает нас; до́лжно усилиться изойти отсюда, до́лжно вознегодовать на те вещи, что сковали нас, чтобы целым самих себя мы могли объять Его и не иметь более ни одной части, которая бы ни прикасалась к Нему. Тот, кто видит Там и Его, и себя, правильно видит: [он видит] себя во Славе, полным умопостигаемым светом — лучше сказать, [видит себя] как сам чистый свет, — лишенным тяжести, легким, закончившим становление, а еще лучше сказать, сущим — богом; тогда он пламенеет, если же отяжелеет вновь, то словно бы гаснет.

10. Почему же [видящий] не вечно пребывает Там? Потому что еще не полностью освободился от этого мира. Но некогда созерцание души будет непрерывным, поскольку уже не будет помех тела. Видящее — не то, что мешает, но другая часть, которая когда бездействует в смысле созерцания, отнюдь не бездействует в смысле знания, лежащего в доказательствах, убеждениях и рассуждениях души; однако ви́дение и то, что [этим духовным зрением] было увидено, уже не есть логос, но больше чем логос, прежде него и сверх него, так же как и видимое. Следовательно, когда видящий [Бога] видит себя, он видит себя таким вот [богоподобным], лучше сказать — он будет в единстве с собой, и ощутит себя как такое [богоподобное существо], поскольку [в акте богообщения] он стал [единым] и простым.

Но, возможно, не следует говорить «увидит», а «был видим», если, в самом деле, дóлжно здесь говорить о двух: видящем и видимом, так что оба они не единое — дерзновенное слово. Значит, видящий не видит и не судит, и не представляет двух, но он словно бы становится другим и больше не есть он сам и не принадлежит себе, но становится принадлежащим Ему и есть Единое, соприкасаясь с Ним как центр с центром. Ибо и в случае с центрами, когда они совпадают, есть одно, но есть и два, когда они по-раздельности. В таком именно смысле мы теперь говорим об ином. Поэтому созерцание нелегко передать в словах, ибо кáк провозгласить Его иным, если он не видит Его Там, когда созерцает, иным, но единым с собой?

11. Эта же интенция лежит в основании запрета мистерий открывать [тайну] непосвященным, ибо открывается то Сущее, запрета говорить о Божестве другим, которым не благоволила судьба видеть Его самим. Следовательно, поскольку двух не было, но единым был сам видящий и видимое (ибо не [сам видящий] был видимым, но имело место единение [благодаря которому ему и казалось, что он видит себя]), поскольку если видящий помнит, кем он становился, когда соединялся с Ним, он будет иметь Его образ в себе. Он был Единым и не имел отличий в себе ни от себя, ни от других вещей, ибо никакого движения не было в нем, никаких сердечных порывов, никакого желания чего-либо иного не присутствовало в нем, когда он совершил свое

восхождение — Там не было ни места, ни логоса, ни мышления, ни, вообще говоря, себя, если дóлжно сказать и это. [Нет себя], но видящий уносится [Богом], неистовствует, вдохновляется Им в полном умиротворении и безмолвии, не склоняясь ни к чему в своей сущности и не оборачиваясь к себе, став сам как бы неким покоем и стоянием [в Боге]. Он не видит уже красоты, ибо взошел выше неё; ниже остался хор добродетелей; как и тот, кто попал в адиту [т. е. внутреннюю часть святилища, куда могут заходить только жрецы], оставляет позади стоявшие в храме статуи, которые станут для него первыми вещами, которые он увидит после того, как исполнившись внутренним созерцанием с Тем, что не есть ни статуя, ни икона, но сам Бог, — вновь войдет в храм из святая святых: они станут вторичными предметами созерцания. Это, возможно, не созерцание, но экстаз и гаплозис [т. е. выхождение из себя и упрощение],[20] приношение себя Богу, стремление к прикосновению и покой [т. е. стояние в Боге], и мышление, ведущее к гармоническому соединению с Ним, если кто-нибудь увидит то, чтó во святая святых. Если же [войдя в адиту] кто-нибудь станет смотреть иным способом, то не увидит Присутствующего; те же [т. е. внешние статуи] — лишь образы и подражания; мудрейшие из пророков прикровенно говорили о том способе, каким видится Тот Бог; мудрые священники, которые понимали загадку, могли достигать истинного созерцания, входя в адиту; и даже тот, кто не был там, понимал, что святая святых есть нечто невидимое, ис-

ток и начало, [а потому] он будет знать, что увидит Начало благодаря началу, и что подобное [соединится] с подобным. Он не пренебрежет ничем божественным, чем способна обладать душа прежде ви́дения, и потребует остального от созерцания, ибо для того, кто преодолел всё, есть то, что прежде всего. Природа души не придет во всецело не-сущее, но когда она опускается вниз, она приходит во зло, не в совершенно не-сущее. Но если она движется противоположным путем, она придет не к чему-либо другому, а в себя саму; таким образом, она есть не в ином, она не будет в ничто, но — в себе; будучи же только в себе, она не в сущем, но Там; ибо сам [человек] становится не сущностью, но «тем, что по ту сторону сущности» благодаря общению [с Благом]. Если же кто-нибудь видит, что стал Им, то обладает собой, как подобным Ему, и если он перешел от себя [к Нему], как образ к первообразу, то он достиг «завершения пути».[21] И когда кто-нибудь выпадает из созерцания, он вновь пробуждает в себе добродетель и находит себя космизированным [т. е. красивым и упорядоченным]; вновь благодаря добродетели он теряет тяжесть и приходит к Уму и Мудрости, и через Мудрость — к Богу. Это жизнь богов и богоподобных и счастливых мужей: освобождение от этих [земных] вещей, не наслаждающаяся ими жизнь, бегство единого к Единому.[22]

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шкала различных степеней единства, которую Плотин использует в этой главе и в других местах, стоическая. См.: *Фрагменты ранних стоиков*, II. 366–368 и 1013 Arnim.

2. О красоте и единстве см.: *Enn*. I. 6. 2.

3. В том, что истинно-умное сущее и есть Первоначало, состояло воззрение большинства платоников до Плотина, включая его товарища по обучению у Аммония Саккаса — Оригена-платоника (которого следует отличать от Оригена-христианина). См.: Ориген. Fr. 7 Weber (= Прокл. *Платоновская теология*, II. 4). Швицер (Schwyzer) говорит о том, что сам Аммоний мог придерживаться близкой Плотину точки зрения. См.: *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*. Opladen, 1983. P. 72–78.

4. Здесь Плотин развивает и корректирует аристотелевскую трактовку самомышления божественного Ума, данную в *Метафизике*, Λ. 9, 1074b15–1075a12.

5. Здесь Плотин, возможно, подразумевает Нумениево сравнение попытки увидеть Благо с напряжением глаз человека, пытающегося разглядеть маленькую лодку вдалеке среди волн (см.: Fr. 2 des Places, 11 Leemans).

6. Это следует из принятого платониками-пифагорейцами толкования первой гипотезы платоновского *Парменида*.

7. См.: Платон. *Пир*, 211b1.

8. См.: Платон. *Письма*, VII, 341c5.

9. Обычно — и в этом трактате, и в других местах *Эннеад* — Ум не «ведет в сущность», но оба суть одно. Воз-

можно, здесь Плотин подразумевает, что ум *в нас* ведет нас в сущность, и использует этот оборот, чтобы напомнить читателю в процессе изложения сверх-умного пути к Единому, что на него можно вступить только после того, как достиг своей цели путь умного восхождения.

10. Возможно, это наиболее ясное в *Эннеадах* объяснение того, какой смысл Плотин вкладывает в употребление терминов «единое» и «беспредельное» относительно Первоначала: они должны быть нацелены за пределы любого постигаемого единства или любой беспредельности.

11. Это краткое изложение платоновского *Тимея*, 50d–e.

12. Это цитата из *Одиссеи*, 19. 178–179. Однако Плотин мог позаимствовать ее из речи Миноса в одноименном псевдо-платоновском диалоге, которым он здесь пользуется. См.: *Минос*, 318e–320d.

13. См.: Платон. *Парменид*, 138e4.

14. Выражение «древняя природа» души встречается у Платона; см.: *Пир*, 192e9 (речь Аристофана), *Государство*, X, 611d2 (сравнение с морским божеством Главком) и *Тимей*, 90d5 (в контексте воспитания души). Во всех этих фрагментах имеется в виду истинная, изначальная природа души. Именно в таком значении Плотин использует это выражение в *Enn*. VI. 5. 1, и в данном случае оно должно пониматься так же. Гардер (Harder) дает другое объяснение данного фрагмента, исходя из интерпретации «древней природы» как материи в *Enn*. I. 8. 7 (см. его примечания к этому фрагменту).

15. См.: Платон. *Федр*, 248c8.

16. О различении двух Афродит (которое, похоже, являлось лишь шуткой в гомосексуальной афинской среде, без каких-либо оснований в культе или в народных верованиях) см.: Платон. *Пир*, 180d–e. Конечно же, начиная с Плотина, оно имело и значительно более серьезную историю.

17. См.: Платон. *Пир*, 203b. Более полную интерпретацию этого мифа Плотином см.: *Enn*.: III. 5. 7–9.

18. Плотин использует это сравнение также в *Enn*. V. 5. 12, однако там это не красота чувственного мира, уводящая дочь прочь от отца, а красота умопостигаемого.

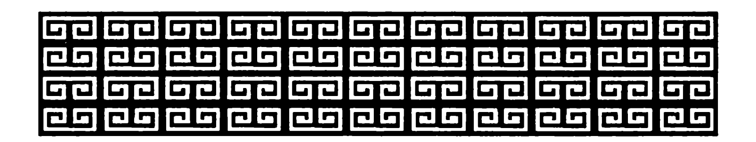
19. Эта фраза, по-видимому, была общим местом при общении посвященных в мистерии людей с непосвященными во избежание разглашения тайны. См.: Павсаний. *Описание Эллады*, I. 37. 4–5 (где эта фраза используется в весьма приземленном и совсем не духовном контексте). Плотин пользуется ею также в *Enn*. I. 6. 7.

20. Это единственный фрагмент в *Эннеадах*, где слово ἔκστασις (обычно и, скорее, ошибочно переводимое как «экстаз») используется в контексте, имеющем отношение к мистическому единению, если вместе с Тайлером (Theiler) и Анри—Швицером (Henry—Schwizer) мы прочитываем ἐκτάσει в *Enn*. VI. 7. 17. Тайлер, по этим и другим соображениям, предлагает здесь читать [ἐκ]στάσις и вычеркнуть καὶ στάσις в следующей строке (см.: *Plotins Schriften*, VI (*Indices*). P. 174). Но даже придерживаясь здесь чтения, принятого в большинстве изданий, мы не получим удовлетворительного значения для описания мистического единства, согласно Плотину, как некоего

«экстаза». Это слово производит весьма обманчивое представление о чистом и простом Плотиновом мистицизме.

21. «По ту сторону сущности» — часто цитируемый основополагающий текст из платоновского *Государства*, VI, 509b9; «завершение пути» — фрагмент из *Государства*, VII, 532e3, опять же, в контексте восхождения к Благу.

22. Заключительные слова трактата «бегство единого к Единому» — единственные из принадлежащих Плотину, которые широко известны и всеми вспоминаемы. Он пользуется этой формулой — «единое к единому» — и в других местах *Эннеад*, когда говорит о нашем соприкосновении с Благом (см.: *Enn.* I. 6. 7; VI. 7. 34). На самом деле, это распространенное греческое выражение, употребляемое, как правило (хотя и не всегда), в религиозном контексте. Ближе всех к Плотину в ее использовании стоит Нумений (Fr. 2 des Places (11 Leemans) 11–12: ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον — соединение [= общение, беседа] единого с единым Благом). См.: Dodds E. R. *Numenius and Ammonius // Les Sources de Plotin (Entretiens Hardt*, V), Vandoeuvres–Gévnève, 1957. P. 16–17. Не сообщая нам чего-либо существенного о мистицизме Плотина, фраза эта может ввести в заблуждение, будучи рассмотренной отдельно от остального духовного наследия мыслителя и от свидетельств о нем Порфирия. См.: Armstrong A. H. *The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus//Plotinian and Christian Studies*, XVIII.



ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ Η ΤΟΥ ΕΝΟΣ

1. Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἐστὶν ὄντα, καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι. Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη, εἰ μὴ ἓν εἴη; Ἐπείπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἓν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα. Οὔτε γὰρ στρατὸς ἔστιν, εἰ μὴ ἓν ἔσται, οὔτε χορὸς οὔτε ἀγέλη μὴ ἓν ὄντα. Ἀλλ᾽ οὐδὲ οἰκία ἢ ναῦς τὸ ἓν οὐκ ἔχοντα, ἐπείπερ ἡ οἰκία ἓν καὶ ἡ ναῦς, ὃ εἰ ἀποβάλοι, οὔτ᾽ ἂν ἡ οἰκία ἔτι οἰκία οὔτε ἡ ναῦς. Τὰ τοίνυν συνεχῆ μεγέθη, εἰ μὴ τὸ ἓν αὐτοῖς παρείη, οὐκ ἂν εἴη· τμηθέντα γοῦν, καθόσον τὸ ἓν ἀπόλλυσιν, ἀλλάσσει τὸ εἶναι. Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζῴων σώματα ἓν ὄντα ἕκαστα εἰ φεύγοι τὸ ἓν εἰς πλῆθος θρυπτόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτῶν, ἣν εἶχεν, ἀπώλεσεν οὐκέτι ὄντα ἃ ἦν, ἄλλα δὲ γενόμενα καὶ ἐκεῖνα, ὅσα ἕν ἐστι. Καὶ ἡ ὑγίεια δέ, ὅταν εἰς ἓν συνταχθῇ τὸ σῶμα, καὶ κάλλος, ὅταν ἡ τοῦ ἑνὸς τὰ μόρια κατάσχῃ φύσις· καὶ ἀρετὴ δὲ ψυχῆς, ὅταν εἰς ἓν καὶ εἰς μίαν ὁμολογίαν ἑνωθῇ. Ἆρ᾽ οὖν, ἐπειδὴ ψυχὴ τὰ πάντα εἰς ἓν ἄγει δημιουργοῦσα καὶ πλάττουσα καὶ μορφοῦσα καὶ συντάττουσα, ἐπὶ ταύτην ἐλθόντας δεῖ λέγειν, ὡς αὕτη τὸ ἓν χορηγεῖ καὶ αὕτη ἐστὶ τὸ ἕν; Ἢ ὥσπερ τὰ ἄλλα χορηγοῦσα τοῖς σώμασιν οὐκ ἔστιν αὐτὴ ὃ δίδωσιν, οἷον μορφὴ καὶ εἶδος, ἀλλ᾽ ἕτερα αὐτῆς, οὕτω χρή, εἰ καὶ ἓν δίδωσιν, ἕτερον ὂν αὐτῆς νομίζειν αὐτὴν διδόναι καὶ πρὸς τὸ ἓν

βλέπουσαν ἓν ἕκαστον ποιεῖν, ὥσπερ καὶ πρὸς ἄνθρωπον ἄνθρωπον, συλλαμβάνουσαν μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ ἕν. Τῶν *γὰρ ἓν λεγομένων οὕτως ἕκαστόν ἐστιν ἕν, ὡς ἔχει καὶ ὅ ἐστιν, ὥστε τὰ μὲν ἧττον ὄντα ἧττον ἔχειν τὸ ἕν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον.* Καὶ *δὴ καὶ ψυχὴ ἕτερον οὖσα τοῦ ἑνὸς μᾶλλον ἔχει κατὰ λόγον τοῦ μᾶλλον καὶ ὄντως εἶναι τὸ μᾶλλον ἕν.* Οὐ *μὴν αὐτὸ τὸ ἕν· ψυχὴ γὰρ μία καὶ συμβεβηκός πως τὸ ἕν, καὶ δύο ταῦτα ψυχὴ καὶ ἕν, ὥσπερ σῶμα καὶ ἕν.* Καὶ *τὸ μὲν διεστηκός, ὥσπερ χορός, πορρωτάτω τοῦ ἕν, τὸ δὲ συνεχὲς ἐγγυτέρω· ψυχὴ δὲ ἔτι μᾶλλον κοινωνοῦσα καὶ αὐτή.* Εἰ *δ᾽ ὅτι ἄνευ τοῦ ἓν εἶναι οὐδ᾽ ἂν ψυχὴ εἴη, ταύτῃ εἰς ταὐτόν τις ἄγει ψυχὴν καὶ τὸ ἕν, πρῶτον μὲν καὶ τὰ ἄλλα* ⟨*ἅ*⟩ *ἐστιν ἕκαστα μετὰ τοῦ ἓν εἶναί ἐστιν· ἀλλ᾽ ὅμως ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕν οὐ γὰρ ταὐτὸν σῶμα καὶ ἕν, ἀλλὰ τὸ σῶμα μετέχει τοῦ ἕν ἔπειτα δὲ πολλὴ ἡ ψυχὴ καὶ ἡ μία κἂν εἰ μὴ ἐκ μερῶν· πλεῖσται γὰρ δυνάμεις ἐν αὐτῇ, λογίζεσθαι, ὀρέγεσθαι, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἃ τῷ ἑνὶ ὥσπερ δεσμῷ συνέχεται.* Ἐπάγει *μὲν δὴ ψυχὴ τὸ ἓν ἓν οὖσα καὶ αὐτὴ ἄλλῳ· πάσχει δὲ τοῦτο καὶ αὐτὴ ὑπ᾽ ἄλλου.*

2. Ἆρ᾽ *οὖν ἑκάστῳ μὲν τῶν κατὰ μέρος ἓν οὐ ταὐτὸν ἡ οὐσία αὐτοῦ καὶ τὸ ἕν, ὅλῳ δὲ τῷ ὄντι καὶ τῇ οὐσίᾳ ταὐτὸν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν;* Ὥστε *τὸν ἐξευρόντα τὸ ὂν ἐξευρηκέναι καὶ τὸ ἕν, καὶ αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτὸ εἶναι τὸ ἕν· οἷον, εἰ νοῦς ἡ οὐσία, νοῦν καὶ τὸ ἓν εἶναι πρώτως ὄντα ὂν καὶ πρώτως ἕν, μεταδιδόντα δὲ τοῖς ἄλλοις τοῦ εἶναι οὕτως καὶ κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ ἑνός.* Τί *γὰρ ἄν τις καὶ παρ᾽ αὐτὰ εἶναι αὐτὸ φήσαι;* Ἢ *γὰρ ταὐτὸν τῷ ὄντι ἄνθρωπος γὰρ καὶ εἷς ἄνθρωπος ταὐτόν ἢ οἷον ἀριθμός τις ἑκάστου, ὥσπερ εἰ δύο τινὰ ἔλεγες, οὕτως ἐπὶ μόνου τινὸς τὸ ἕν.*

Εἰ μὲν οὖν ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων, δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἕν· καὶ ζητητέον τί ἐστιν. Εἰ δὲ ψυχῆς ἐνέργημα τὸ ἀριθμεῖν ἐπεξιούσης, οὐδὲν ἂν εἴη ἐν τοῖς πράγμασι τὸ ἕν. Ἀλλ᾽ ἔλεγεν ὁ λόγος, εἰ ἀπολεῖ ἕκαστον τὸ ἕν, μηδ᾽ ἔσεσθαι τὸ παράπαν. Ὁρᾶν οὖν δεῖ, εἰ ταὐτὸν τὸ ἓν ἕκαστον καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ ὅλως ὂν καὶ τὸ ἕν. Ἀλλ᾽ εἰ τὸ ὂν τὸ ἑκάστου πλῆθός ἐστι, τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι, ἕτερον ἂν εἴη ἑκάτερον. Ἄνθρωπος γοῦν καὶ ζῷον καὶ λογικὸν καὶ πολλὰ μέρη καὶ συνδεῖται ἑνὶ τὰ πολλὰ ταῦτα· ἄλλο ἄρα ἄνθρωπος καὶ ἕν, εἰ τὸ μὲν μεριστόν, τὸ δὲ ἀμερές. Καὶ δὴ καὶ τὸ ὅλον ὂν πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα πολλὰ μᾶλλον ἂν εἴη καὶ ἕτερον τοῦ ἑνός, μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἕν. Ἔχει δὲ καὶ ζωὴν [καὶ νοῦν] τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. Εἰ δὲ νοῦς τοῦτο εἴη, καὶ οὕτω πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. Καὶ ἔτι μᾶλλον, εἰ τὰ εἴδη περιέχοι· οὐδὲ γὰρ ἡ ἰδέα ἕν, ἀλλ᾽ ἀριθμὸς μᾶλλον καὶ ἑκάστη καὶ ἡ σύμπασα, καὶ οὕτως ἕν, ὥσπερ ἂν εἴη ὁ κόσμος ἕν. Ὅλως δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ πρῶτον, ὁ δὲ νοῦς καὶ τὰ εἴδη καὶ τὸ ὂν οὐ πρῶτα. Εἶδός τε γὰρ ἕκαστον ἐκ πολλῶν καὶ σύνθετον καὶ ὕστερον· ἐξ ὧν γὰρ ἕκαστόν ἐστι, πρότερα ἐκεῖνα. Ὅτι δὲ οὐχ οἷόν τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε δῆλον ἔσται· τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τόν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ ἔξω βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς αὐτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. Καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἁπλοῦς οὐδὲ τὸ ἕν· εἰ δὲ πρὸς ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ πρὸ αὐτοῦ. Εἰ δὲ καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον, καὶ οὕτως δεύτερον. Καὶ χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι, οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι δὲ καὶ ἑαυτῷ

νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα. Πολλοῦ ἄρα δεῖ τὸ ἓν εἶναι ποικίλον ὄντα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ἓν τὰ πάντα ἔσται, οὕτω γὰρ οὐκέτι ἓν εἴη· οὐδὲ νοῦς, καὶ γὰρ ἂν οὕτως εἴη τὰ πάντα τοῦ νοῦ τὰ πάντα ὄντος· οὐδὲ τὸ ὄν· τὸ γὰρ ὂν τὰ πάντα.

3. *Τί ἂν οὖν εἴη τὸ ἓν καὶ τίνα φύσιν ἔχον; Ἢ οὐδὲν θαυμαστὸν μὴ ῥᾴδιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μηδὲ τὸ ὂν ῥᾴδιον μηδὲ τὸ εἶδος· ἀλλ᾽ ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἴδεσιν ἐπερειδομένη. Ὅσῳ δ᾽ ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ. Διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις ἀποπίπτουσα ἀπὸ πάντων, μέχρις ἂν εἰς αἰσθητὸν ἥκῃ ἐν στερεῷ ὥσπερ ἀναπαυομένη· οἷον καὶ ἡ ὄψις κάμνουσα ἐν τοῖς μικροῖς τοῖς μεγάλοις ἀσμένως περιπίπτει. Καθ᾽ ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἓν οὖσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἴεταί πω ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν. Ὅμως δὴ χρὴ οὕτως ποιεῖν τὸν μέλλοντα περὶ τὸ ἓν φιλοσοφήσειν. Ἐπεὶ τοίνυν ἕν ἐστιν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τἀγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ᾽ ἱέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπί τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἓν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἑνὸς θεατὴν ἐσόμενον. Νοῦν τοίνυν χρὴ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὑτοῦ νῷ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα, ἵν᾽ ἃ ὁρᾷ ἐκεῖνος ἐγρηγορυῖα δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἓν οὐ*

προστιθέντα αἴσθησιν οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ᾽ αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῷ τῷ νῷ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ. Ὅταν τοίνυν ὁ ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ τοιούτου ἐσταλμένος ἢ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον περὶ ταύτην τὴν φύσιν φαντασθῇ, οὐ νοῦς τούτῳ ἡγεμὼν γίνεται τῆς θέας, ὅτι μὴ νοῦς τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὁρᾶν, ἀλλ᾽ ἔστιν αἰσθήσεως καὶ δόξης ἑπομένης αἰσθήσει ἡ ἐνέργεια. Ἀλλὰ δεῖ λαβεῖν παρὰ τοῦ νοῦ τὴν ἐπαγγελίαν ὧν δύναται. Δύναται δὲ ὁρᾶν ὁ νοῦς ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ ἢ τὰ αὐτοῦ [ἢ τὰ παρ᾽ αὐτοῦ]. Καθαρὰ δὲ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἔτι δὲ καθαρώτερα καὶ ἁπλούστερα τὰ πρὸ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ. Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς· ἐκεῖνο δὲ οὔ τι, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὂν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχήν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ᾽ αὖ ἑστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλ᾽ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἴδους ὂν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. Διὰ τί οὖν, εἰ μὴ κινούμενον, οὐχ ἑστώς; Ὅτι περὶ μὲν τὸ ὂν τούτων θάτερον ἢ ἀμφότερα ἀνάγκη, τό τε ἑστὼς στάσει ἑστὼς καὶ οὐ ταὐτὸν τῇ στάσει· ὥστε συμβήσεται αὐτῷ καὶ οὐκέτι ἁπλοῦν μενεῖ. Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ᾽ ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ᾽ αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ μηδὲ τὸ «ἐκείνου» μηδὲ ὄντως λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ᾽ ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντας τὰ αὐτῶν ἑρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὁτὲ μὲν ἐγγύς, ὁτὲ δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίαις.

4. Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μηδὲ κατ᾽ ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. Πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἓν εἶναι τὴν ἀπόστασιν καὶ οὐ πάντη ἐστὶν ἕν, ὅταν ἐπιστήμην του λαμβάνῃ· λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος. Παρέρχεται οὖν τὸ ἓν εἰς ἀριθμὸν καὶ πλῆθος πεσοῦσα. Ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἓν εἶναι, ἀλλ᾽ ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος. Πᾶν γὰρ καλὸν ὕστερον ἐκείνου καὶ παρ᾽ ἐκείνου, ὥσπερ πᾶν φῶς μεθημερινὸν παρ᾽ ἡλίου. Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου. Εἰ δὲ μὴ ἦλθέ τις ἐπὶ τὸ θέαμα, μηδὲ σύνεσιν ἔσχεν ἡ ψυχὴ τῆς ἐκεῖ ἀγλαΐας μηδὲ ἔπαθε μηδὲ ἔσχεν ἐν ἑαυτῷ οἷον ἐρωτικὸν πάθημα ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἐραστοῦ ἐν ᾧ ἐρᾷ ἀναπαυσαμένου, δεξάμενος φῶς ἀληθινὸν καὶ πᾶσαν τὴν ψυχὴν περιφωτίσας διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγονέναι, ἀναβεβηκέναι δὲ ἔτι ὀπισθοβαρὴς ὑπάρχων, ἃ ἐμπόδια ἦν τῇ θέᾳ, καὶ οὐ μόνος ἀναβεβηκώς, ἀλλ᾽ ἔχων τὸ διεῖργον ἀπ᾽ αὐτοῦ, ἢ μήπω εἰς ἓν συναχθείς οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο καὶ πάντων δέ, ὥστε παρὼν μὴ παρεῖναι ἀλλ᾽ ἢ τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις καὶ παρεσκευασμένοις, ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἷον ἐφάψασθαι καὶ θίγειν ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ᾽ αὐτοῦ· ὅταν οὕτως ἔχῃ, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ᾽ αὐτοῦ, ἤδη δύναται ἰδεῖν ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι εἰ οὖν

μήπω ἐστὶν ἐκεῖ, ἀλλὰ διὰ ταῦτά ἐστιν ἔξω, ἢ δι᾽ ἔνδειαν τοῦ παιδαγωγοῦντος λόγου καὶ πίστιν περὶ αὐτοῦ παρεχομένου, δι᾽ ἐκεῖνα μὲν αὐτὸν ἐν αἰτίᾳ τιθέσθω, καὶ πειράσθω ἀποστὰς πάντων μόνος εἶναι, ἃ δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἀπιστεῖ ἐλλείπων, ὧδε διανοείσθω.

5. Ὅστις οἴεται τὰ ὄντα τύχῃ καὶ τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι καὶ σωματικαῖς συνέχεσθαι αἰτίαις, οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἑνός, καὶ ὁ λόγος οὐ πρὸς τούτους, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἄλλην φύσιν παρὰ τὰ σώματα τιθεμένους καὶ ἀνιόντας ἐπὶ ψυχήν. Καὶ δὴ δεῖ τούτους φύσιν ψυχῆς κατανενοηκέναι τά τε ἄλλα καὶ ὡς παρὰ νοῦ ἐστι καὶ λόγου παρὰ τούτου κοινωνήσασα ἀρετὴν ἴσχει· μετὰ δὲ ταῦτα νοῦν λαβεῖν ἕτερον τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου, καὶ τοὺς λογισμοὺς ἤδη οἷον ἐν διαστάσει καὶ κινήσει, καὶ τὰς ἐπιστήμας λόγους ἐν ψυχῇ τὰς τοιαύτας ἐν φανερῷ ἤδη γεγονυίας τῷ ἐν τῇ ψυχῇ γεγονέναι τὸν νοῦν τῶν ἐπιστημῶν αἴτιον. Καὶ νοῦν ἰδόντα οἷον αἰσθητὸν τῷ ἀντιληπτὸν εἶναι ἐπαναβεβηκότα τῇ ψυχῇ καὶ πατέρα αὐτῆς ὄντα κόσμον νοητόν, νοῦν ἥσυχον καὶ ἀτρεμῆ κίνησιν φατέον πάντα ἔχοντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα, πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον. Οὔτε γὰρ διακέκριται ὡς οἱ λόγοι οἱ ἤδη καθ᾽ ἓν νοούμενοι, οὔτε συγκέχυται τὰ ἐν αὐτῷ· πρόεισι γὰρ ἕκαστον χωρίς· οἷον καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις πάντων ἐν ἀμερεῖ ὄντων ὅμως ἐστὶν ἕκαστον χωρὶς αὐτῶν. Τοῦτο οὖν τὸ ὁμοῦ πλῆθος, ὁ κόσμος ὁ νοητός, ἔστι μὲν ὃ πρὸς τῷ πρώτῳ, καί φησιν αὐτὸ ὁ λόγος ἐξ ἀνάγκης εἶναι, εἴπερ τις καὶ ψυχὴν εἶναι, τοῦτο δὲ κυριώτερον ψυχῆς· οὐ μέντοι πρῶτον, ὅτι ἓν μηδὲ ἁπλοῦν· ἁπλοῦν δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ πάντων ἀρχή. Τὸ δὴ πρὸ τοῦ ἐν τοῖς οὖσι τιμιωτάτου,

εἴπερ δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἕν, ἑνοειδοῦς δέ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τοῦ ἕν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ᾽ ἄλλου τὸ ἕν, ᾧ ὄνομα μὲν κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἕν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἕν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γιγνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ᾽ αὐτοῦ γεννήματι, τῇ οὐσίᾳ καὶ ἄγει εἰς οὐσίαν νοῦς καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην οὐδὲ ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ᾽ αὐτῆς οὖσαν. Ὅ τι καὶ πρὸ τούτων, ὀνομάζομεν ἓν ἐξ ἀνάγκης τῷ σημαίνειν ἀλλήλοις αὐτὴν τῷ ὀνόματι εἰς ἔννοιαν ἀμέριστον ἄγοντες καὶ τὴν ψυχὴν ἑνοῦν θέλοντες, οὐχ οὕτως ἓν λέγοντες καὶ ἀμερές, ὡς σημεῖον ἢ μονάδα λέγοντες· τὸ γὰρ οὕτως ἓν ποσοῦ ἀρχαί, ὃ οὐκ ἂν ὑπέστη μὴ προούσης οὐσίας καὶ τοῦ πρὸ οὐσίας· οὔκουν δεῖ ἐνταῦθα βάλλειν τὴν διάνοιαν· ἀλλὰ ταῦτα ὁμοίως αἰεὶ ἐκείνοις ἐν ἀναλογίαις τῷ ἁπλῷ καὶ τῇ φυγῇ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ μερισμοῦ.

6. Πῶς οὖν λέγομεν ἕν, καὶ πῶς τῇ νοήσει ἐφαρμοστέον; Ἢ πλεόνως τιθέμενον ἓν ἢ ὡς μονὰς καὶ σημεῖον ἑνίζεται. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ μέγεθος ἡ ψυχὴ ἀφελοῦσα καὶ ἀριθμοῦ πλῆθος καταλήγει εἰς τὸ σμικρότατον καὶ ἐπερείδεταί τινι ἀμερεῖ μέν, ἀλλὰ ὃ ἦν ἐν μεριστῷ καὶ ὅ ἐστιν ἐν ἄλλῳ· τὸ δὲ οὔτε ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν μεριστῷ οὔτε οὕτως ἀμερές, ὡς τὸ μικρότατον· μέγιστον γὰρ ἁπάντων οὐ μεγέθει, ἀλλὰ δυνάμει, ὥστε καὶ τὸ ἀμέγεθες δυνάμει· ἐπεὶ καὶ τὰ μετ᾽

αὐτὸ ὄντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμέριστα καὶ ἀμερῆ, οὐ τοῖς ὄγκοις. Ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. Ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸν νοήσῃς οἷον ἢ νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστί· καὶ αὖ ὅταν αὐτὸν ἑνίσῃς τῇ διανοίᾳ, καὶ ἐνταῦθα πλέον ἐστὶν ἢ ὅσον ἂν αὐτὸν ἐφαντάσθης εἰς τὸ ἑνικώτερον τῆς σῆς νοήσεως εἶναι· ἐφ᾽ ἑαυτοῦ γάρ ἐστιν οὐδενὸς αὐτῷ συμβεβηκότος. Τῷ αὐτάρκει δ᾽ ἄν τις καὶ τὸ ἓν αὐτοῦ ἐνθυμηθείη. Δεῖ μὲν γὰρ ἱκανώτατον ‹ὂν› ἁπάντων καὶ αὐταρκέστατον, καὶ ἀνενδεέστατον εἶναι· πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἓν ἐνδεὲς μὴ ἓν ἐκ πολλῶν γενόμενον. Δεῖται οὖν αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν εἶναι. Τὸ δὲ οὐ δεῖται ἑαυτοῦ· αὐτὸ γάρ ἐστι. Καὶ μὴν πολλὰ ὂν τοσούτων δεῖται, ὅσα ἔστι, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ μετὰ τῶν ἄλλων ὂν καὶ οὐκ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ, ἐνδεὲς τῶν ἄλλων ὑπάρχον, καὶ καθ᾽ ἓν καὶ κατὰ τὸ ὅλον τὸ τοιοῦτον ἐνδεὲς παρέχεται. Εἴπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, τὸ ἓν εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὂν μόνον, οἷον μήτε πρὸς αὐτὸ μήτε πρὸς ἄλλο ἐνδεὲς εἶναι. Οὐ γάρ τι ζητεῖ, ἵνα ᾖ, οὐδ᾽ ἵνα εὖ ᾖ, οὐδὲ ἵνα ἐκεῖ ἱδρυθῇ. Τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις αἴτιον ὂν οὐ παρ᾽ ἄλλων ἔχει ὅ ἐστι, τό τε εὖ τί ἂν εἴη αὐτῷ ἔξω αὐτοῦ; Ὥστε οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῷ τὸ εὖ· αὐτὸ γάρ ἐστι. Τόπος τε οὐδεὶς αὐτῷ· οὐ γὰρ δεῖται ἱδρύσεως ὥσπερ αὑτὸ φέρειν οὐ δυνάμενον, τό τε ἱδρυθησόμενον ἄψυχον καὶ ὄγκος πίπτων, ἐὰν μήπω ἱδρυθῇ. Ἵδρυται δὲ καὶ τὰ ἄλλα διὰ τοῦτον, δι᾽ ὃν ὑπέστη ἅμα καὶ ἔσχεν εἰς ὃν ἐτάχθη τόπον· ἐνδεὲς δὲ καὶ τὸ τόπον ζητοῦν. Ἀρχὴ δὲ οὐκ ἐνδεὲς τῶν μετή αὐτό· ἡ δ᾽ ἁπάντων ἀρχὴ ἀνενδεὲς ἁπάντων. Ὅ τι γὰρ ἐνδεές, ἐφιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές· εἰ δὲ τὸ ἓν ἐνδεές του, ζητεῖ δηλονότι τὸ μὴ εἶναι ἕν· ὥστε

ἐνδεὲς ἔσται τοῦ φθεροῦντος· πᾶν δὲ ὃ ἂν λέγηται ἐνδεές, τοῦ εὖ καὶ τοῦ σῴζοντός ἐστιν ἐνδεές. Ὥστε τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν· οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός· ἀλλ᾽ ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. Οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης· οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως. Τί γὰρ καὶ νοήσει; ἑαυτόν; Πρὸ νοήσεως τοίνυν ἀγνοῶν ἔσται, καὶ νοήσεως δεήσεται, ἵνα γνῷ ἑαυτὸν ὁ αὐτάρκης ἑαυτῷ. Οὐ τοίνυν, ὅτι μὴ γινώσκει μηδὲ νοεῖ ἑαυτόν, ἄγνοια περὶ αὐτὸν ἔσται· ἡ γὰρ ἄγνοια ἑτέρου ὄντος γίγνεται, ὅταν θάτερον ἀγνοῇ θάτερον· τὸ δὲ μόνον οὔτε γιγνώσκει, οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἓν δὲ ὂν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ. Ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνεῖναι δεῖ προσάπτειν, ἵνα τηρῇς τὸ ἕν, ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνιέναι ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ κατὰ τὸν νοοῦντα δεῖ τάττειν αὐτόν, ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ τὴν νόησιν. Νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ᾽ αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλῳ· τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ. Τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τἀγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά.

7. Εἰ δ᾽ ὅτι μηδὲν τούτων ἐστίν, ἀοριστεῖς τῇ γνώμῃ, στῆσον σαυτὸν εἰς ταῦτα, καὶ ἀπὸ τούτων θεῶ· θεῶ δὲ μὴ ἔξω ῥίπτων τὴν διάνοιαν. Οὐ γὰρ κεῖταί που ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλα, ἀλλ᾽ ἔστι τῷ δυναμένῳ θίγειν ἐκεῖ παρόν, τῷ δ᾽ ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν. Ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐκ ἔστι τι νοεῖν ἄλλο νοοῦντα καὶ πρὸς ἄλλῳ ὄντα, ἀλλὰ δεῖ μηδὲν προσάπτειν τῷ νοουμένῳ, ἵν᾽ ᾖ αὐτὸ τὸ νοούμενον, οὕτω δεῖ καὶ ἐνταῦθα εἰδέναι, ὡς οὐκ ἔστιν ἄλλου ἔχοντα ἐν τῇ ψυχῇ τύπον ἐκεῖνο νοῆσαι ἐνεργοῦντος τοῦ τύπου, οὐδ᾽

αὖ ἄλλοις κατειλημμένην τὴν ψυχὴν καὶ κατεχομένην τυπωθῆναι τῷ τοῦ ἐναντίου τύπῳ, ἀλλ᾽ ὥσπερ περὶ τῆς ὕλης λέγεται, ὡς ἄρα ἄποιον εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει δέχεσθαι τοὺς πάντων τύπους, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον ἀνείδεον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι, εἰ μέλλει μηδὲν ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι πρὸς πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης. Εἰ δὲ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη, μὴ πρός τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἴδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι, κἀκείνῳ συγγενόμενον καὶ ἱκανῶς οἷον ὁμιλήσαντα ἥκειν ἀγγέλλοντα, εἰ δύναιτο, καὶ ἄλλῳ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν· οἵαν ἴσως καὶ Μίνως ποιούμενος ὀαριστὴς τοῦ Διὸς ἐφημίσθη εἶναι, ἧς μεμνημένος εἴδωλα αὐτῆς τοὺς νόμους ἐτίθει τῇ τοῦ θείου ἐπαφῇ εἰς νόμων πληρούμενος θέσιν. Ἢ καὶ τὰ πολιτικὰ οὐκ ἄξια αὐτοῦ νομίσας ἀεὶ ἐθέλει μένειν ἄνω, ὅπερ καὶ τῷ πολὺ ἰδόντι γένοιτο ἂν πάθημα. Οὐδενός φησίν ἐστιν ἔξω, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόσι. Φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἔξω. Οὐ δύνανται οὖν ἑλεῖν ὃν πεφεύγασιν, οὐδ᾽ αὑτοὺς ἀπολωλεκότες ἄλλον ζητεῖν, οὐδέ γε παῖς αὐτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ γεγενημένος εἰδήσει τὸν πατέρα· ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν.

8. Εἴ τις οὖν ψυχὴ οἶδεν ἑαυτὴν τὸν ἄλλον χρόνον, καὶ οἶδεν ὅτι ἡ κίνησις αὐτῆς οὐκ εὐθεῖα, ἀλλ᾽ ἢ ὅταν κλάσιν λάβῃ, ἡ δὲ κατὰ φύσιν κίνησις οἵα ἡ ἐν κύκλῳ περί τι οὐκ ἔξω, ἀλλὰ περὶ κέντρον, τὸ δὲ κέντρον ἀφ᾽ οὗ ὁ κύκλος, κινήσεται περὶ τοῦτο, ἀφ᾽ οὗ ἐστι, καὶ τούτου ἀναρτήσεται συμφέρουσα ἑαυτὴν πρὸς τὸ αὐτό, πρὸς ὃ ἐχρῆν μὲν πάσας,

φέρονται δὲ αἱ θεῶν ἀεί· πρὸς ὃ φερόμεναι θεοί εἰσι. Θεὸς γὰρ τὸ ἐκείνῳ συνημμένον, τὸ δὲ πόρρω ἀφιστάμενον ἄνθρωπος ὁ πολὺς καὶ θηρίον. Τὸ οὖν τῆς ψυχῆς οἷον κέντρον τοῦτό ἐστι τὸ ζητούμενον; Ἢ ἄλλο τι δεῖ νομίσαι, εἰς ὃ πάντα οἷον κέντρα συμπίπτει; Καὶ ὅτι ἀναλογίᾳ τὸ κέντρον τοῦδε τοῦ κύκλου; Οὐδὲ γὰρ οὕτω κύκλος ἡ ψυχὴ ὡς τὸ σχῆμα, ἀλλ᾽ ὅτι ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν ἡ ἀρχαία φύσις, καὶ ὅτι ἀπὸ τοιούτου, καὶ ἔτι μᾶλλον καὶ ὅτι χωρισθεῖσαι ὅλαι. Νῦν δέ, ἐπεὶ μέρος ἡμῶν κατέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος, οἷον εἴ τις τοὺς πόδας ἔχοι ἐν ὕδατι, τῷ δ᾽ ἄλλῳ σώματι ὑπερέχοι, τῷ δὴ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι ὑπεράραντες, τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ, καθάπερ τῶν μεγίστων κύκλων τὰ κέντρα τῷ τῆς σφαίρας τῆς περιεχούσης κέντρῳ, ἀναπαυόμενοι. Εἰ μὲν οὖν σωματικοὶ ἦσαν, οὐ ψυχικοὶ κύκλοι, τοπικῶς ἂν τῷ κέντρῳ συνῆπτον καί που κειμένου τοῦ κέντρου περὶ αὐτὸ ἂν ἦσαν· ἐπεὶ δὲ αὐταί τε αἱ ψυχαὶ νοηταί, ὑπὲρ νοῦν τε ἐκεῖνο, δυνάμεσιν ἄλλαις, ᾗ πέφυκε τὸ νοοῦν πρὸς τὸ κατανοούμενον συνάπτειν, οἰητέον τὴν συναφὴν γίνεσθαι καὶ πλεόνως τὸ νοοῦν παρεῖναι ὁμοιότητι καὶ ταὐτότητι καὶ συνάπτειν τῷ συγγενεῖ οὐδενὸς διείργοντος. Σώμασι μὲν γὰρ σώματα κωλύεται κοινωνεῖν ἀλλήλοις, τὰ δὲ ἀσώματα σώμασιν οὐ διείργεται· οὐδ᾽ ἀφέστηκε τοίνυν ἀλλήλων τόπῳ, ἑτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ· ὅταν οὖν ἡ ἑτερότης μὴ παρῇ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεστιν. Ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεστιν, ἡμεῖς δ᾽ ὅταν μὴ ἔχωμεν· κἀκεῖνο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται, ὥστε περὶ ἡμᾶς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἐκείνου, ὥστε ἡμεῖς περὶ ἐκεῖνο. Καὶ ἀεὶ μὲν περὶ αὐτό, οὐκ ἀεὶ δὲ εἰς αὐτὸ βλέπομεν, ἀλλ᾽ οἷον χορὸς ἐξάδων καίπερ

ἔχων περὶ τὸν κορυφαῖον τραπείη ἂν εἰς τὸ ἔξω τῆς θέας, ὅταν δὲ ἐπιστρέψη, ᾄδει τε καλῶς καὶ ὄντως περὶ αὐτὸν ἔχει, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἀεὶ μὲν περὶ αὐτόν, καὶ ὅταν μή, λύσις ἡμῖν παντελὴς ἔσται καὶ οὐκέτι ἐσόμεθα· οὐκ ἀεὶ δὲ εἰς αὐτόν, ἀλλ᾽ ὅταν εἰς αὐτὸν ἴδωμεν, τότε ἡμῖν τέλος καὶ ἀνάπαυλα καὶ τὸ μὴ ἀπᾴδειν χορεύουσιν ὄντως περὶ αὐτὸν χορείαν ἔνθεον.

9. Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾷ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ῥίζαν ψυχῆς· οὐκ ἐκχεομένων ἀπ᾽ αὐτοῦ, εἶτ᾽ ἐκεῖνον ἐλαττούντων· οὐ γὰρ ὄγκος· ἢ φθαρτὰ ἂν ἦν τὰ γεννώμενα. Νῦν δ᾽ ἐστὶν ἀίδια, ὅτι ἡ ἀρχὴ αὐτῶν ὡσαύτως μένει οὐ μεμερισμένη εἰς αὐτά, ἀλλ᾽ ὅλη μένουσα. Διὸ κἀκεῖνα μένει· οἷον εἰ μένοντος ἡλίου καὶ τὸ φῶς μένοι. Οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρίς ἐσμεν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς εἵλκυσεν, ἀλλ᾽ ἐμπνέομεν καὶ σῳζόμεθα οὐ δόντος, εἶτ᾽ ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ᾽ ἀεὶ χορηγοῦντος ἕως ἂν ᾖ ὅπερ ἐστί. Μᾶλλον μέντοι ἐσμὲν νεύσαντες πρὸς αὐτὸ καὶ τὸ εὖ ἐνταῦθα, τὸ ⟨δὲ⟩ πόρρω εἶναι μόνον καὶ ἧττον εἶναι. Ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχὴ καὶ κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα· καὶ νοεῖ ἐνταῦθα, καὶ ἀπαθὴς ἐνταῦθα. Καὶ τὸ ἀληθῶς ζῆν ἐνταῦθα· τὸ γὰρ νῦν καὶ τὸ ἄνευ θεοῦ ἴχνος ζωῆς ἐκείνην μιμούμενον, τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν ἐνέργεια μὲν νοῦ· ἐνέργεια δὲ καὶ γεννᾷ θεοὺς ἐν ἡσύχῳ τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ, γεννᾷ δὲ κάλλος, γεννᾷ δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾷ. Ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ, καὶ τοῦτο αὐτῇ ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀρχὴ μέν, ὅτι ἐκεῖθεν, τέλος δέ, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ. Καὶ ἐκεῖ γενομένη γίγνεται αὐτὴ καὶ ὅπερ ἦν· τὸ γὰρ ἐνταῦθα καὶ ἐν τούτοις ἔκπτωσις καὶ

φυγὴ καὶ πτερορρύησις. Δηλοῖ δὲ ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος, καθὸ καὶ συνέζευκται Ἔρως *ταῖς* Ψυχαῖς *καὶ ἐν γραφαῖς καὶ ἐν μύθοις.* Ἐπεὶ *γὰρ ἕτερον θεοῦ ἐκείνου, ἐξ ἐκείνου δέ, ἐρᾷ αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης.* Καὶ *οὖσα ἐκεῖ τὸν οὐράνιον* Ἔρωτα *ἔχει, ἐνταῦθα δὲ πάνδημος γίγνεται· καὶ γάρ ἐστιν ἐκεῖ* Ἀφροδίτη *οὐρανία, ἐνταῦθα δὲ γίγνεται πάνδημος οἷον ἑταιρισθεῖσα.* Καὶ *ἔστι πᾶσα ψυχὴ* Ἀφροδίτη· *καὶ τοῦτο αἰνίττεται καὶ τὰ τῆς* Ἀφροδίτης *γενέθλια καὶ ὁ* Ἔρως *ὁ μετ᾽ αὐτῆς γενόμενος.* Ἐρᾷ *οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἑνωθῆναι θέλουσα, ὥσπερ παρθένος καλοῦ πατρὸς καλὸν ἔρωτα.* Ὅταν *δὲ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα οἷον μνηστείαις ἀπατηθῇ, ἄλλον ἀλλαξαμένη θνητὸν ἔρωτα ἐρημίᾳ πατρὸς ὑβρίζεται· μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὕβρεις ἁγνεύσασα τῶν τῇδε πρὸς τὸν πατέρα αὖθις στελλομένη εὐπαθεῖ.* Καὶ *οἷς μὲν ἄγνωστόν ἐστι τὸ πάθημα τοῦτο, ἐντεῦθεν ἐνθυμείσθω ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα ἐρώτων, οἷόν ἐστι τυχεῖν ὧν τις μάλιστα ἐρᾷ, καὶ ὅτι ταῦτα μὲν τὰ ἐρώμενα θνητὰ καὶ βλαβερὰ καὶ εἰδώλων ἔρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ᾽ ὃ ζητοῦμεν.* Ἐκεῖ *δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ᾧ ἔστι καὶ συνεῖναι μεταλαβόντα αὐτοῦ καὶ ὄντως ἔχοντα, οὐ περιπτυσσόμενον σαρξὶν ἔξωθεν.* Ὅστις *δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, ὡς ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε καὶ προσιοῦσα καὶ ἤδη προσελθοῦσα καὶ μετασχοῦσα αὐτοῦ, ὥστε γνῶναι διατεθεῖσαν, ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς, καὶ δεῖ οὐδενὸς ἔτι.* Τοὐναντίον *δὲ ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ, καὶ ἐν μόνῳ στῆναι τούτῳ, καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον περικόψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περικείμεθα· ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀγανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους,*

ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυξώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. Ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον.

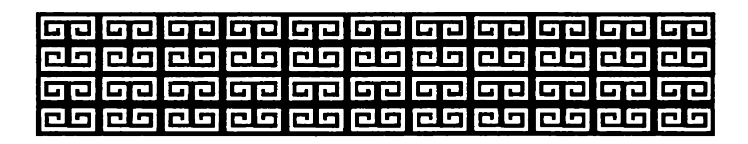
10. Πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; Ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλος. Ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος. Ἔστι δὲ τὸ ἑωρακὸς οὐ τὸ ἐνοχλούμενον, ἀλλὰ τὸ ἄλλο, ὅτε τὸ ἑωρακὸς ἀργεῖ τὴν θέαν οὐκ ἀργοῦν τὴν ἐπιστήμην τὴν ἐν ἀποδείξεσι καὶ πίστεσι καὶ τῷ τῆς ψυχῆς διαλογισμῷ· τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἑωρακός ἐστιν οὐκέτι λόγος, ἀλλὰ μεῖζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὥσπερ καὶ τὸ ὁρώμενον. Ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἁπλοῦν γενόμενον. Τάχα δὲ οὐδὲ «ὄψεται» λεκτέον, «τὸ δὲ ὀφθέν», εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τό τε ὁρῶν καὶ ὁρώμενον, ἀλλὰ μὴ ἓν ἄμφω· τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. Τότε μὲν οὖν οὔτε ὁρᾷ οὐδὲ διακρίνει ὁ ὁρῶν οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ᾽ οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ᾽ αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κἀκείνου γενόμενος ἕν ἐστιν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἕν ἐστι, τό τε δύο, ὅταν χωρίς. Οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. Διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεᾶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἓν πρὸς ἑαυτόν;

11. Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμυημένους, ὡς οὐκ

ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπεῖπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται. Ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο εἰ μεμνῷτο, ἔχοι ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα· Ἦν δὲ ἓν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν. Ἀλλ' ὥσπερ ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντῃ καὶ οἷον στάσις γενόμενος. Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό· ἃ δὴ γίγνεται δεύτερα θεάματα. Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Εἰ δ' ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι. Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἴνιγμα συνιεὶς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν. Καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχήν, εἰδήσει ὡς ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θείων ὅσα δύναται

ψυχὴ ἔχειν καὶ πρὸ τῆς θέας, τὸ λοιπὸν ἐκ τῆς θέας ἀπαιτεῖ· τὸ δὲ λοιπὸν τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων. Οὐ *γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντη μὴ ὂν ἥξει ἡ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακὸν ἥξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν.* Τὴν *ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ᾽ εἰς αὑτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὖσα ⟨οὐκ⟩ ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ᾽ ἐν αὑτῇ· τὸ δὲ ἐν αὑτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ· γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ᾽ ἐπέκεινα οὐσίας ταύτῃ, ᾗ προσομιλεῖ.* Εἴ *τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἀφ᾽ αὑτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας.* Ἐκπίπ*των δὲ τῆς θέας πάλιν ἐγείρας ἀρετὴν τὴν ἐν αὑτῷ καὶ κατανοήσας ἑαυτὸν ταύταις κεκοσμημένον πάλιν κουφισθήσεται δι᾽ ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν καὶ διὰ σοφίας ἐπ᾽ αὐτό.* Καὶ *οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.*





Послесловие

НЕОПЛАТОНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО

Часть III*

Мы видели, что в каппадокийской триадологии Бог мыслится Троицей и, вместе с тем, мыслится в категориях сущего; соответственно, мы и сравнивали учение о Сущем Боге в христианстве с учением о сущем Боге у Плотина. Однако, есть ряд христианских мыслителей, которыми Бог мыслится по преимуществу как Сверхсущий; это прежде всего Дионисий Ареопагит и Григорий Палама: этих мыслителей весьма мало заботила троическая проблематика, но учение о Сверхсущем дано у них с огромным напряжением, поэтому правильно сравнивать их учения с учением Плотина о Первоедином.

Логическая схема учений о божественных именах и о божественных энергиях, как у Дионисия, так и у св. Григория, во-первых — едина, во-вторых — предельно проста, в-третьих — возникает в одном и том же интелллекту-

* Части I—II см. в нашей книге: Плотин. *Шестая эннеада. Трактаты I—V*. СПб., 2005. С. 368—474.

альном контексте. Действительно, и Дионисий, и Григорий Палама мыслят, во-первых, некую сущность (или сверхсущность) — непознаваемое в-себе-бытие Первоначала (эта сущность уже не есть набор общих для ипостасей свойств, как это было в каппадокийском богословии, но именно бездна Сверхсущего) и, во-вторых, явленность этой сущности, причем у Дионисия это имена, а у Паламы это некие мистические явления (как взаимосвязаны имена и эти явления, пока не ясно); в-третьих, у обоих мыслителей это учение появляется в гносеологическом контексте... Несмотря на чисто аристотелевскую пару понятий (сущность и энергия), принято говорить о связях этих учений, особенно учения Дионисия, с неоплатонизмом. Значит, в первую очередь неплохо было бы обратиться к тексту самого Аристотеля и посмотреть, как работали в его богословии эти понятия. Учение о мироздиждущем Уме излагается Стагиритом в знаменитой XII книге *Метафизики*. Позволю напомнить основные его положения.

III. 1. Учение Аристотеля о Боге-Уме

Итак, в первой же главе этой XII книги философ говорит, что предметом ее рассмотрения будет сущность, а сущности есть неподвижные и чувственно воспринимаемые, причем последние разделяются на вечные и преходящие. Если анализировать сущность чувственно пребывающую или, что то же, изменяющуюся, то мы найдем в ней, с одной стороны, нечто собственно изменяющееся, а с другой стороны — противоположность, т. е. то, из чего

и во что происходит изменение; предельно возможная противоположность — это определенная форма и лишенность, а собственно изменяющееся есть материя; таковы мысли второй главы.

Здесь можно спросить: что же есть сама изменяющаяся сущность? Ведь если есть нечто постоянно изменяющееся, то должно быть и нечто постоянно пребывающее, иначе мы не сможем сказать даже то, что изменяется именно эта, а не другая сущность. Исходя из аристотелевских предпосылок, на этот вопрос можно ответить двояко. Во-первых, можно сказать, что собственно пребывающим является противоположность, и тогда вещь будет иметь свою сущность в роде (понятно, что лишенность не может быть определением). При таком ответе мы называем «вещью» то, что Аристотель называл чувственной сущностью, и, следовательно, утверждаем, что есть какая-то сущность сущности — вторая сущность. И, во-вторых, можно сказать, что чувственная сущность есть сама вещь — нечто составленное из материи и формы. Однако мы исходили из того, что сущностью, пусть даже и чувственной, должно быть нечто «постоянное в переменах», как сказал бы Гете, и теперь мы спрашиваем, что же есть это постоянное, ведь, очевидно, что вещь, составленное, — как раз и не может быть постоянным, а вторая сущность, очевидно, не есть сущность чувственная, т. е. не та именно, о которой мы рассуждаем. Таковы трудности в учении о чувственной сущности в системе Аристотеля, и на мой взгляд — неразрешимые: желая спасти существенность единичного и познания с опорой на наблюдение, Аристотель умеет лишь провозгласить это желание, но не осуществить его. Чувственная сущ-

ность, как бы ее ни рассматривать, все равно оказывается неким мутным потоком, существующим как что-то определенное только в родах (формах) или в энтелехиях, т. е. осуществленностях этих родов в единичностях. Ясно, что эта точка зрения легко редуцируется к платоновскому учению о вещах и идеях, так что весьма сомнительно, следовало ли вообще вводить новые понятия.

Начиная с шестой главы, Аристотель излагает учение о вечной (неподвижной) сущности: если сущности преходящи, то всё преходяще, но движение и время непреходящи, значит, должна быть и вечная сущность, и, следовательно, именно она есть начало всякого изменения.

Это и есть знаменитое космологическое доказательство бытия Божия. Интересно отметить здесь два момента. Во-первых, наличие вечной сущности доказывается именно из **вечности** чувственного движения и **вечности** времени — аргумент совершенно невозможный в креационистских, библейских богословских системах, в которых «вечность» космических движений заменяется, в данном случае, на наличие таковых движений вообще. Но тем самым и аргумент теряет всю свою доказательность и жесткость, ибо из того, что есть движение вообще, следует только то, что есть его причина, и, строго говоря, таких причин может быть много, но все они могут оказаться столь же тленными, как и это «движение вообще». Вся красота и ясность аргумента Аристотеля опирается именно на представление о вечном движении, у которого есть вечный же Источник, — движении, зримо явленном и вечно производящем все частные движения, если хотите, «движение вообще».

Далее, из того, что вечная сущность есть начало вечного же изменения, следует, что она должна быть деятельной, значит, она не должна быть в возможности, и, следовательно, «должно быть такое начало, сущность которого есть энергия» (*Метафизика*, Λ. 6). Это, казалось бы, чисто «метафизическое» положение (в отличие от любых схоластических «доказательств») не имеет у Аристотеля никакой «метафизичности», хотя и содержится именно в *Метафизике*, так что, казалось бы, ничего «метафизичней» и быть не может.

В той же шестой главе Стагирит поясняет: «Если постоянно чередуется одно и то же, то всегда должно оставаться нечто действующее одним и тем же образом [т. е. сфера неподвижных звезд], а если необходимы возникновение и гибель, то должно быть и что-то другое, что всегда действует по-разному [т. е. Солнце в его годовом вращении через созвездия Зодиака], следовательно, оно должно таким-то образом действовать само по себе [т. е. двигаться по эклиптике], а другим — по отношению к другому [т. е. к сфере неподвижных звезд]». И далее, в седьмой главе: «Есть вечно движущееся непрестанным движением [т. е. первое небо, сфера неподвижных звезд] и есть нечто, что его движет... То, что движется и движет — среднее... То, что только движет, не будучи приведено в движение — вечно есть сущность и энергия».[1] Как же может двигать то, что само не движется? — Оно движет как предмет желания и мысли.

---

[1] Все комментарии в квадратных скобках восходят к Александру Афродисийскому и приводятся в примечаниях к указанному

Нам важно здесь отметить, во-первых, опять же жесткую космологичность этого богословия, акцент, так сказать, на физиологию Духа и, однако же, именно духовность, немеханичность понятия Первоначала. Во-вторых, здесь впервые со всей очевидностью встает вопрос о материальности или нематериальности Первоначала в связи с вопросом о его сущностности и энергийности. С одной стороны, Первоначало именуется вечной сущностью, с другой стороны — это такая сущность, сущность которой (простите за тавтологию) есть чистая энергия, ибо она никоим образом не пребывает в бездействии и возможности, а следовательно, — как никоим образом не изменяющаяся — должна быть лишена всякой материи (об этом Аристотель говорит в *Метафизике*, Λ. 6, 8). Но тогда можно ли назвать Первоначало сущностью? В строгом смысле, нет. Остановимся на этом подробнее.

В *Метафизике*, Z. 11 Стагирит пишет: «Некоторая материя имеется у всего, что не есть суть бытия вещи и форма сама по себе», в гл. 8 XII книги: «Первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность. Значит, первое движущее, будучи неподвижным, одно и то же по определению и числу...» и далее, в гл. 9 XII книги: «Ум не есть составленное, так как не имеет материи». Итак, бытие единым по материи и числу и нематериальность находятся в прямой связи друг с другом. Но тогда можно сказать, что Первоначало есть сущность — в аспекте определения и есть энергия — в аспекте числа,

---

изданию Аристотеля. Здесь и далее *Метафизика* цитируется в переводе А. В. Кубицкого.

и тогда полная тождественность сущности и энергии это то же самое, что нематериальность.

Почему же платоники, и ближайшим образом Плотин, учили об умопостигаемой материальности Ума, и насколько это учение вообще можно возводить к Аристотелю, который, по-видимому, эту самую материальность в Уме отрицал?

Я думаю, дело здесь обстоит следующим образом: пока Первоначало берется самим Аристотелем как движущее, т. е. только относительно низшего, движимого, мыслитель и в самом деле не ощущает никакой необходимости в понятии умопостигаемой материи для раскрытия понятия Первоначала. Взятое в этом контексте, оно вообще слабо отличается от платоновского Единого. Но там, где он говорит о Первоначале в отношении к себе, там, где он говорит, что Ум мыслит себя, блаженствует, живет наилучшей жизнью (*Метафизика*, Λ. 7), он все равно допускает в Первоначале момент различенности, и если брать материю по-платоновски, т. е. как принцип инаковости, мы с необходимостью должны будем говорить об умопостигаемой материальности Первоначала, что и делал Плотин. Почему же этого не происходило у Аристотеля? Потому что материя у него была принципом становления, а не инаковости как таковой, — тем, что изменялось, но не тем, что различало. Это, в свою очередь, опиралось на различные акценты в понимании становления Аристотелем и Платоном. Для Платона становление обозначало небытийствование, т. е. в куда большей степени потерю форм, нежели их обретение, для Аристотеля же — переход из возможного в действительное, и поэтому, скорее, обрете-

ние форм, нежели их потерю. Соответственно, и материя в качестве принципа становления одним понималась как принцип небытийственности истинно сущего, вторым — как субъект оформления или даже обóжения. Аристотель мог бы спросить Платона: на каком основании ты вводишь инаковость в единое сущее, если оно есть всецело энергия? Платон же, в свою очередь, мог бы спросить Аристотеля: каким образом ты сможешь мыслить единое сущее, не различая единое и сущее? Аристотель мог бы снова вопросить: на каком основании ты отождествляешь инаковость и небытийственность? Платон в ответ мог бы сказать Стагириту: а откуда ты вообще производишь материю, если ее нет в Уме?

Я думаю, это было бы только началом диспута...

Для нашей темы здесь важно следующее: 1) Учение о Первоначале как сущности и энергии, действительно, восходит к Аристотелю, однако, никоим образом нельзя отождествлять само это учение с его более поздними даже неоплатоническими вариантами. 2) Термин «энергия» у Аристотеля называет именно момент единства в Первоначале, а не множественности, момент единого, а не сущего, так что даже не до конца ясно, как совместить положение «Бог есть энергия» (*Метафизика*, Λ. 7) с тем, что говорится о вечной сущности. 3) Несомненно, что в учении Аристотеля заложены и совершенно не платонические возможности прочтения его учения об Уме, так что и христианские, и мусульманские, и еврейские богословы, я думаю, с полным правом могли основывать свои учения на системе Стагирита. Ибо, вообще говоря, это учение в своем богословском аспекте (в отличие, скажем, от на-

турфилософского) куда более поставило вопросов, нежели разрешило. 4) Наконец, самое главное: аристотелевское учение об Уме допускало возможность мыслить как Ум, лишенный умопостигаемых различий и материи, — и тогда он мыслился как Сверхсущий, так и Ум, обладающий материей и различиями, — и тогда он оказывался Сущим и, соответственно, Троицей. Наиболее смелым выводом из этой неопределенности могло бы быть положение «одно и то же Всё и Единое», который и был сделан, однако, уже не античными мыслителями, и который сам требует самых тщательных толкований. И раз уж византийское богословие заложило основания как для новоевропейского гуманизма (что не очевидно, и что мы постараемся показать), так и для богословия Всеединства (являющегося, на мой взгляд, вершиной гуманизма, близкой к тому, чтобы совпасть с его основанием), то нашей задачей будет продемонстрировать, каким образом это произошло.

Однако, вернемся назад и еще раз скажем о том, как понятия сущности и энергии работали в философии Плотина.

III. 2. Богословие Единого у Плотина

III. 2. 1. *Энергия и сущность в богословии Плотина*

Строго говоря, у Плотина есть три понятия, называющие идеальное в его отношении к реальному, а само реальное делится им на чувственное и умопостигаемое. Проще всего представить это в виде следующей таблицы:

Группа понятий А	*Группа понятий В*	*Группа понятий С*
Душа	Чувственное тело	Умопостигаемое тело
Идея	Чувственная вещь	Умопостигаемая вещь
Энергия	Чувственная сущность	Умопостигаемая сущность

Относительно групп понятий В и С, группа понятий А берется философом в трех отношениях: А до В; А вместе с В; А после В. То же самое справедливо и относительно А и С. Соответственно, мы имеем две триады, в каждой из которых имеют место свои отношения между ее членами и которые как-то связаны между собой.

Сначала скажем о триаде умопостигаемого. Это чисто эманативная триада, ибо все отношения и действия в ней совершаются внутри одной и той же природы; другими словами, иное пока еще не выступило в самобытие, и потому мыслится только божественное. Соответственно, тело, вещь и сущность в умопостигаемом, не будучи сущностно иными энергии, идее и жизни, не будут представлять из себя чего-то реально различного, но одно и то же будет различаться здесь только по смыслу, но не по факту, ибо все божественное бытие есть один факт.

1. Итак, прежде всего мы обнаруживаем ряд суждений (по схеме А до С), утверждающих, что Единое как чистая энергия раньше всякой сущности и Ума, Ум раньше Души, генады раньше эйдосов и т. п., одним словом,

мы обнаруживаем тексты, в которых энергия мыслится порождающей сущность. Плотин пишет об этом, например, в *Enn.* V. 1. 5–7; V. 3. 12; VI. 7. 31; VI. 9. 1 и т. п. Это порождение здесь не есть выход за пределы своей природы, но именно эманация — продвижение вперед, развитие в пределах себя, не встречающее никакого сопротивления и искажения. Хотя высшее и низшее, первое и второе берутся здесь вне времени, так сказать, чисто логически, однако Плотин потому и не является сторонником равночестности, что не считает эту последовательность чем-то исключительно мыслимым нами, но именно реально существующей: раз что-то действительно получает свою ипостась и бытие от другого, то это другое, понятно, обладает бóльшим достоинством, хотя бы и в рамках одной и той же природы.

2. Далее, есть ряд суждений, называющих этот процесс как ставший (по схеме А вместе с С): это все те суждения и имена, которые описывают и именуют божественную жизнь в целом, например: *Enn.* V. 2. 1–2; VI. 5. 4. Здесь совершенно очевидно, что поскольку С не иносущно А, то А существует в С настолько же, насколько и С существует в А. Это божественная мистерия Всего во Всем.

3. И наконец, есть суждения, в которых божественное действие мыслится выходящим за пределы божественной природы (А после С): или в онтологическом смысле творения и промышления о небожественном сущем, или в гносеологическом смысле явления божественного небожественному. Строго говоря, в этой части учения, опирающейся на различие энергии внутренней и внешней, у Плотина нет большой ясности, ибо и момент единосущия

в самом Божестве дан у Плотина сравнительно нечётко. Тем не менее, мы должны отметить эти суждения, как не-редуцирующиеся к другим, например: *Enn.* V. 1. 12.

Несколько иным образом дело обстоит в случае соотнесения А и В: здесь В есть иная сущность относительно А, соответственно, и ни о какой эманации речь идти не может. Это уже не развитие, но умаление божественного, и логика отношений во второй триаде — чисто кенотическая (если можно здесь воспользоваться этим христианским термином) логика.

1. Если мы говорим, что А производит С (по схеме А до С), то для А это значит, что оно остается высшей, нежели С действительностью, но если мы говорим, что А производит В, то это значит, что оно оказалось потенцией В — чем-то, что еще только находит свою действительность в В (таким образом мы говорим, например, о способности к обучению в ребенке и действительном знании ученого мужа). Можно сказать, что то, чтó в пределах первой триады было энергией, становится во второй триаде силой; при этом сам момент этого перехода весьма таинственен. Термин «кенозис» собственно и называет превращение божественной энергии в мирозиждущую силу. Вообще, явленность Божества и восприятие этой явленности иным — это одно и то же (причем в качестве субъекта становления, ибо неизменной компонентой становящегося, позволяющей фиксировать само становление, не может быть само изменяющееся).

Все такого рода рассуждения у Плотина уже анализировались нами в предшествующих томах — и в связи с

его рассуждениями об эйдосе в материи, и в связи с душой, порождающей тело.

2. Но если происходит восприятие божественной явленности иным, то оно приводит, с одной стороны, к усвоению этой явленности низшим и иноприродным, так что само это низшее оказывается вошедшим в формы божественной жизни, с другой же стороны, высшее оказывается «втянутым» в сферу низшей действительности (схема А вместе с В значит то, что А становится энергией В): иная сущность начинает обладать А как своим, А отчуждается от себя, существуя вместе с В. Однако же, как в первом моменте, так и во втором А остается собой, т. е. божественной энергией, что и определяет третий момент отношения.

3. «А после В» означает прекращение общения с иносущным, возвращение души, идеи, энергии «в свое истинное отечество», к бытию «Всего во Всем», а в некоторых случаях (например, в случае единичного растения) — возвращение к первому моменту (А до В), т. е. потенциирование, слияние с мирозиждущей силой; в случае же разумных душ или единичных умов это вхождение во второй момент первой триады.

Итак, различив эманативное и кенотическое движения, мы, в первую очередь, можем понять те изменения, которые претерпел платонизм под влиянием Прокла. Мы уже говорили прежде, что у Прокла отсутствует учение об Уме; строго говоря, у него отсутствует и учение о двух триадах — он не видел разницы и между вышеописанными видами движений. Для Прокла существовала только

эманация, причем эта эманация в использующихся нами терминах должна обозначаться термином «кенозис». В самом деле, у Прокла мы не наблюдаем никакого различия сущностей — божественной и не-божественной; из этого, казалось бы, должно следовать, что он распространит на «тварь» движение, свойственное божественной сущности, но нет, дело обстоит прямо наоборот: божественному в его системе усваивается не-божественное. У Плотина эманационное движение происходит от потустороннего Единого к Уму, следовательно, от в-себе-бытия к для-себя-бытию, и затем к Душе, которую от Ума отличает именно то, что в ней как бы вновь восстанавливается в-себе-бытие, движущееся теперь к вне-себя-бытию. В триаде вне божественного движение происходит от в-себе-бытия (т. е. первичной потенции) к вне-себя-бытию (т. е. реализации этой потенции в чувственной сущности) и потом либо вновь к в-себе-бытию, либо к для-себя-бытию (т. е. к первой божественной триаде). Однако, во-первых, выше мы уже говорили о том, сколь различны первичное в-себе-бытие первой триады и второй, во-вторых, жизнь Ума и жизнь любого из здешних существ отличаются друг от друга как образ и отражение, т. е. то, что у одного правое, у другого левое, и наоборот: если в Уме сущность полагается энергией, то в здешних живых существах энергия — сущностью, и, в-третьих, явленность и демиургия Божества менее всего похожа на разложение тел в первичные элементы или возвращение растительной души к своему истоку, да и возвращение разумных душ в сферу божественного лишь для некоторых из душ обозначает содействие божествен-

ной демиургии. Такова разница. У Прокла же мы видим единовидное на всех уровнях внутренне однородного бытия движение от в-себе-бытия к выходу вне-себя и затем возвращение к себе, точнее, даже не так, но поскольку система Прокла глубоко статична, то одно и то же мыслится им сразу же и как простирающееся к высшему, и как порождающее низшее, и только в этом смысле пребывающее собой. В строгом смысле, это и не эманативная, и не кенотическая схема, но — схема, употреблявшаяся Плотином для описания взаимодействия всей иерархии творящих душ и, в конце концов, Души и Ума (не знаю, как уж ее и назвать). Очень важно отметить, что такое построение хотя и свойственно Плотину, однако строго локализовано им в космо-психологической части его системы. Прокл же в этом отношении подобен Гегелю, отвлекшему диалектику Шеллинга от его натурфилософии и сделавшему из нее универсальный инструмент познания, за что он и подвергался неоднократным нападкам со стороны самого Шеллинга. Проклу в этом смысле жилось спокойней.

III. 2. 2. *Учение о Едином и воссоединении с Ним у Плотина*

Это учение у философа присутствует как одно из центральных, однако же, как и в случае с учением о Душе, при попытке классифицировать суждения мыслителя о Первоначале, сталкиваешься с тем, что, вообще говоря, суждений этих немного, хотя они, как правило, красивы, интуитивно достоверны и весьма часто на разные лады

повторяются. Типологизируя эти высказывания, мы свели их в следующую таблицу:

Апофатические суждения	Катафатические суждения
Единый прост и неименуем (не есть ни единое, ни благо, ни вообще что-либо): *Enn*. V. 1. 5, 9; V. 1. 7; V. 3. 13; V. 4. 1; V. 6. 2; V. 6. 6; V. 8. 13; V. 9. 13; VI. 9. 3 и т. п.	Единое содержит в Себе всё: *Enn*. V. 3. 15; V. 5. 15
Единое не движется, не мыслит, ничем не обладает, не ищет ничего и никоим образом: *Enn*. V. 1. 6, 11; V. 2. 1; V. 3. 10, 12; V. 3. 10, 13; V. 6. 2, 5, 6; VI. 7. 37; VI. 9. 6 и т. п.	Единое рождает всё, властвует над всем, Причина, Начало Себя и всего другого, Господин, Царь, Вседержитель: *Enn*. V. 1. 5, 6, 8; V. 2. 1; V. 3. 12, 15, 17; V. 9. 1; VI. 7. 16; VI. 8. 13, 14 и т. п.
Единое — по ту сторону вещей, времени, пространства и вообще всего: *Enn*. V. 3. 12, 13; V. 4. 2; V. 5. 4; V. 5. 6; VI. 7. 37–42 и т. п.	Единое созерцается во многих, является целью и дает участвовать в Себе многим: *Enn*. V. 1. 11; V. 4. 1; V. 6. 6; VI. 4. 11; VI. 5. 10 и т. п.

Я думаю, комментарии к этой таблице излишни: мы бы сочли все эти высказывания общими местами, если бы не имели дело с источником суждений, ставших теперь привычными. В самом деле, никто и никогда до Плотина не понимал с такой ясностью и не доказывал с такой убедительностью, что Бог «есть все вещи и ни одна

из вещей» (*Enn*. V. 2. 1) — сама категория абсолютного, в том смысле, в каком мы мыслим ее сейчас, была впервые введена в мышление именно Плотином. Понятно, что для рассудка весьма трудно, если не невозможно, совместить вышеприведенные «антиномии», однако разум их понимает с ясностью; поэтому, ради большего понимания этой части Плотинова учения полезно поразмышлять над изречением, которое словно бы вбирает в себя все: Бог есть «чистая действительность без примеси какого-либо действия» (*Enn*. V. 6. 6).

Особого внимания заслуживает вопрос познания Единого. Вообще говоря, гносеология Плотина, как и всякая другая античная и средневековая гносеология, всецело основана на принципе подобия. Подобное познается подобным, следовательно, если человек хоть как-то познает Бога, то только потому, что он Ему подобен, и в меру этого уподобления. Это прекрасно понял в свое время св. Григорий Нисский, учивший, что человек есть, скорее, «микротеос», чем микрокосм, и противопоставлявший на этом основании свое учение доктринам древних философов. Хотя сама мысль, безусловно, верна, но противопоставление это, конечно же, не оправдано, ибо противопоставляться здесь могут только учения о космосе. Для платоников быть микрокосмом значило быть причастными не животной, но именно божественной природе, природе Вселенной, в максимальной степени воплотившей в себе Бога, поэтому и термин «микрокосм» обозначал для них то же, что и «микротеос».

Впрочем, ясно, что микрокосмичность в связи с познанием именно Единого не так и важна, ибо речь здесь не идет о познании сущим сущего и сложным — сложного, но о познании сверхсущего и простого. Все дальнейшие рассуждения Плотина можно было бы назвать трагическими: если философия есть предуготовление к смерти и даже само умирание (*Федон*, 64а, 81а), то познание Единого и есть сама смерть.

Мы отделены от Единого, но не Оно от нас; Оно существует и в природе, и в нас (*Enn*. V. 1. 10; VI. 5. 1), присутствует в каждом, кто желает Его (*Enn*. V. 5. 12); мы возвращаемся к Нему, как к себе, через наши молитвы и созерцания, так что, когда они совершенны, единое молится Единому (*Enn*. V. 1. 6; VI. 9. 3, 7; VI. 7. 22, 31). Это возвращающееся единое не есть «мы» ни в смысле психического «я», ни в смысле самосознания, равно как и акт воссоединения с Единым не есть ни переживание (*Enn*. VI. 7. 26–27), ни тем более какое-либо умопостижение. Единственный способ познать это сокровеннейшее свое «я» — это соединить его с Истоком, и единственный способ познать это Начало — значит соединить с Ним себя. Что же есть это «я» и это Единое? Прежде всего, чистое действие, энергия, в которой нет никакой сущности (она появляется позже, как «сделанное», «энергэма»), и эта энергия, это действие есть экстаз. «Я» есть экстаз, а все остальное — самосознание, воление, ощущение — не есть «я». Термин «экстаз», разумеется, лишь одно из возможных слов и образов, называющих это; Плотин говорит и о пророческой боговдохновенности (*Enn*. V. 3. 14), и об опья-

нении, и об озарении, и ви́дении, подобном прикосновению (*Enn*. V. 3. 17; VI. 5. 10).

Здесь принципиально важно понять именно энергийность построения Плотина: нет никакого «меня», которому могли бы приписываться те или иные умные деятельности (если бы такое «я» было, это означало бы, что все они приписываются чему-то чувственному), а раз такого субъекта для предикации нет, то сами эти деятельности и есть «я», но этих деятельностей много, и они должны быть собраны в какое-то единство, иначе никакого «меня» не получится. Так вот это единство Плотин как раз и мыслит не статической некоей сущностью, но тоже деятельностью, а именно деятельностью экстатической, выходящей из множественности в абсолютное единство. С этим энергийным пониманием «я», которое не мыслимо вне проблематики познания Единого, прямо связана у Плотина и проблема свободы. Свобода есть власть двигаться к Благу (*Enn*. VI. 8. 4); достигнув Его, мы более чем свободны и более чем независимы (*Enn*. VI. 8. 15); но есть ли это какое-либо состояние? Нет, ибо уже нет ничего, что могло бы иметь состояние; это — «мы»; душа достигает совершенства и как бы завершается, как душа, достигнув Блага, а стремление быть собой выбрасывает стремящегося за пределы «себя»; достигший свободы становится не свободным, но — самой свободой, ибо Единое есть «Творец свободы».

III. 3. *Гносеологический контекст учения о сверхсущей сущности и энергиях в христианском богословии и богословские следствия подобной постановки вопроса*

В первой части этой работы мы уже разбирали учение св. Василия Великого об эпинойе, как основном методе его богословия, упоминали и о соответствующей ему доктрине о божественной сущности и энергиях. Здесь нам важно подчеркнуть, что именно у этого автора категории «сущность» и «энергия», имевшие у древних философов чисто онтологическое значение, были помещены в гносеологический контекст. Сущность у св. Василия стала обозначать некую вещь-в-себе, недоступную никакому познанию, энергии же — собственно познаваемое, и познаваемое примышлением. Соответственно, и апории, вытекавшие из этого построения, носили уже чисто гносеологический характер. Перечислю основные:

1. Если сущность действительно никоим образом не познаваема, то на каком основании вообще утверждается, что она существует? А если она не существует, то о чем говорится, когда говорится о сущности?

2. Если сущность действительно никоим образом не познается, то на каком основании энергии отличаются от сущности, отличаются «объективно», а не в связи с нашим познанием? И вообще, существует ли такое отличие?

3. Если сущность действительно никоим образом не познается, то на каком основании одни энергии предицируются одной сущности, а другие — другой?

Должно было пройти почти тысячелетие, прежде чем эта проблематика стала центральной для византийской мысли. Хотя и до того мы встречаемся с размышлениями некоторых богословов на эту тему, но сами эти вопросы остаются периферийными во все время христологических и иконоборческих споров. Только в богословии святителя Григория Паламы они занимают центральное место, поэтому мы и остановимся именно на паламитской редакции ответов на них.

1. На каком основании утверждается, что есть нечто, называемое сущностью или «невыявленной сверхсущностью», и в каком именно смысле оно есть — это, правда, из построений св. Григория понять невозможно. Зато он говорит, что и термин «Бог», и термин «сущность» называют божественные энергии, а не сущность.

2. Энергии отличаются от сущности как выявленное от сокрытого, притом что одно и то же и выявлено, и сокрыто, и такое отличие существует вполне объективно.

3. Поскольку любое наше слово называет только энергии, постольку ничто вообще не может предицироваться сущности; но и сущность сама есть предикат того, что не имеет имени, и что есть и энергия, и сущность разом.

Эти, казалось бы, чисто гносеологические суждения предполагают следующее понятие о Боге: Он и един, и множествен разом, един как сущность и множествен как энергии, явен и сокрыт, познаваем и непознаваем разом по той же причине. К этому, по большому счету, и сводится вся метафизика Паламы. Но что мы получим, взглянув на это построение глазами платоника? Мы получим Ум (а то, что едино и множественно разом, есть

именно Ум), которому усваивается сверхсущественность Единого; иными словами, уже в богословии св. Василия Великого были заложены основания учения о сверхсущественности именно Ума, которое и было центральным пунктом всего византийского богословия. Пока это только гипотеза, но посмотрим, не обстоит ли дело таким же образом в богословии Дионисия Ареопагита.

Однако, прежде я хотел бы обратить внимание еще на один момент. Во второй части нашей работы мы показали, как в богословии преп. Иоанна Дамаскина, несмотря на все заявления о сверхсущественности божественной сущности, как только дело доходило до мышления Ипостасей, сущность тут же оказывалась все-таки познаваемой и, соответственно, вполне сущей сущностью. Здесь нам будет важно посмотреть, не так же ли обстоит дело у свв. Дионисия и Григория. И самое главное, если уж учение о Первоначале ставится у всех византийских мыслителей в гносеологический контекст, и Ум, традиционно считавшийся у платоников сферой явленности Сверхсущего, сам обретает характеристики Единого, не выходит ли, что сферой явленности Сверхсущего в византийском богословии оказывается ум познающего, т. е. не начинает ли занимать у византийских богословов ум познающего то место, которое занимает Ум у платоников? На это предположение наталкивает и тот факт, что космологические и онто-психологические проблемы, насколько можно понять, столь мало занимали этих богословов, поскольку явленность Божества понималась ими по преимуществу как явленность именно человеку (шире — разумным духам). Бог, в их представлении (опи-

равшемся, конечно же, на Св. Писание), вел, так сказать, диалог в основном с человеком и уже во вторую очередь — с космосом, который соответственно понимался как неодушевленный и неизмеримо низший человека.

III. 3. 1. *Теология Дионисия Ареопагита*

Поскольку теология св. Дионисия достаточно объемна и систематична, мы выделим из нее лишь те моменты, которые важны в контексте нашего исследования: вполне понятно, что это изложение не претендует на полноту.

Мне хотелось бы для начала обратить внимание читателя на динамический, почти что диалектический характер теологии Ареопагита, понимать который мешает как «превыспренность» ее языка, так и нежелание многих читателей обращать внимание на философскую проблематику текстов. Итак, в первую очередь нас интересует учение о единстве и разделении в Первоначале. В трактате *О Божественных именах*, 2. 4 (все цитаты даны по изд.: Дионисий Ареопагит. *Сочинения*. Преп. Максим Исповедник. *Толкования*. Пер. с древнегреч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. СПб., 2002) мыслитель пишет: «Божественным единством называют сокровенные и неисходные сверхпребывания сверхнеизреченного и сверхнепознаваемого постоянства, разделениями же — благолепные выступления богоначалия вовне и его изъяснения». Эти «единство» и «разделения» у Дионисия, в отличие от многих других богословов, не описательные понятия, но являются, так сказать, логическими силами или стихиями, продуцирующими как первичные понятия

его системы, так, в конечном счете, и всякое богословское содержание. Эти термины занимают в его системе то же место, что силы притяжения и отталкивания в ранней натурфилософии Шеллинга. В самом деле, если мы вглядимся, с одной стороны, в то, что мыслитель называет Сверхсущим, Благом и Единым, а с другой стороны — в то, что именуется им Троицей и энергиями, то мы увидим, что все эти понятия производны от первых двух. Но для начала сразу же обратим внимание на термин «выступления» — *πρόόδους* — это то самое слово, которое при переводе платоников почти всегда дают как «эманации», а при переводе христианских авторов — почти всегда иначе, что создает иллюзию наличия разных понятий, в то время как и для Дионисия, и для Паламы энергия и эманация — синонимы. (Уже только из этого филологического наблюдения становится ясным, например, то, что деления в Первоначале мыслимы — только поскольку Оно эманирует.)

Теперь обратим внимание на два вида единств, которые необходимо мыслятся богословом. Дионисий исходит из того, что «Единое безымянно и всеимянно» (*Там же*, 1. 6). Хотя это одно и то же Единое, однако в Нем усматриваются две принципиально разные «сферы». Что касается потустороннего, запредельного и единству, и разделению Единого, то Дионисий здесь полностью следует Плотину и более поздним платоникам — к Нему неприложимо никакое имя и никакое мышление, Оно — по ту сторону бытия и небытия и познается только экстатически. Что касается этого Единого, очень интересно отметить, что Дионисий любит говорить о Нем в женском роде, час-

тенько называет Его не Богом, но Божественностью, говорит о Сущности, Причине, Царице и Гестии (*Там же*, 1. 6). Если выделить те художественные черты этого образа, которые не восходят к Св. Писанию, но свойственны самому этому автору, мы не в последнюю очередь увидим первичную бездну, великую Мать, вселенскую Ночь: «женственное» и «непроявленное» — всегда синонимы в мифологической образности. Это непроявленное, разумеется, раньше всякого единения и разделения.

Но св. Дионисий фиксирует и второе единство — то единство, которое соответствует всеимянности Первоначала; он пишет (*Там же*, 2. 5): «Если благолепный выход вовне [эманация] самой божественной сверхъединой Благости по причине Ее увеличения и переполнения — признак божественной делимости, то признаками единства являются: происходящее по божественном разделении безудержное наделение благами, созидание новых живых существ, их животворение, наделение их разумом...». Здесь мы опять встречаемся с образом великой Матери — истекающей во множественность порождений, животворящей и опекающей их. Однако, обратить внимание следует здесь на «признак единства»: это собственно уже не запредельность, но демиургия. Это, так сказать, энергетическое единство, отличное от первого и соответствующее всеимянности Первоначала; это уже не просто единство, но всеединство, не потому что само Первоначало становится множественным, но потому что многие сущие причастны Ему во всей Его полноте.

Это, между прочим, отличает богословие Дионисия от паламитского: и то, и другое учения говорят, что вся-

кое причастное божественности существо становится причастным лишь его энергии, но не сущности, т. е. Богу, поскольку Он всеедин, но не поскольку запределен, однако Дионисий однозначно пишет (*Там же*, 2. 5): «И это присуще всей вообще, объединенной и единой Божественности — то, что Она каждым из причащающихся причаствует вся, и никто не причащается лишь какой-то Ее части». Однако для св. Дионисия Единый и Всеединый тождественны, а для св. Григория то тождественны, то различны; поэтому для Ареопагита причащающийся причащается всему в Боге, ибо Бог прост (другой вопрос, что́ именно причащающийся может воспринять), а для св. Григория — только энергии; так происходит потому, что первый — диалектик, а второй — логик. Палама, например, пишет: «Утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения верны, есть свойство всякого благочестивого богослова; но говорить противоречивое самому себе свойственно совершенно лишенному разума» (Цит. по изд.: Архиепископ Василий (Кривошеин). *Богословские труды*. Нижний Новгород, 1996. С. 149). Ну не дается ему синтез, не дается! Никак не удается помыслить Бога без закона исключенного третьего! В результате, он то вносит множественность в Божество, то не вносит и т. п. Главное же состоит в том, что для св. Дионисия сфера энергийного и демиургийного есть именно сфера единства, а для Паламы — множественности. У Ареопагита первичные эманации формируют, как мы увидим, Св. Троицу, а для Паламы троическое богословие лежит, если можно так выразиться, в одном ящике стола, а энергийное — в другом. Все это, конечно, логи-

ческие акценты, отдельные удачи или неудачи великих мужей, в целом же их учения не только не противоречат, но даже дополняют друг друга, так что паламитская рассудочная метафизика вполне может послужить пролегоменами к сочинениям Дионисия.

Итак, вернемся к богословию Ареопагита: мы видели, что изначальное сверхбытийное Единство «по причине переполнения» (более точно: «умножения») приходит к разделению, что само это разделение и есть эманация, выход Единого вовне, и потому есть категория динамическая; мы видели, что эта множественность, в конце концов, синтезируется в единстве демиургии. Теперь нам нужно рассмотреть принцип единства, точнее, единения, ибо сама по себе запредельность является, скорее, основанием множественности, нежели единства.

Это очень тонкий момент богословия Дионисия: с одной стороны, единство = пребыванию, но с другой — если это единство запредельно, оно как раз не пребывает, но устремляется во множественность, следовательно, пребывающим должно оказаться что-то иное, а это и есть Троица. Это принципиально важно: абсолютное Единое не пребывает вне Троицы, но Оно само есть пребывающее, не умножающееся Единое, только если Оно есть Троица. Это постижение есть сама мистерия христианского умозрения.

Об этом хорошо говорит преп. Максим Исповедник в примечании № 37 к главе 2 сочинения *О Божественных именах*: «...он богословствует о неизреченной Троице, насколько позволяют проявления [эманации] трех Ипостасей, а именно то, что Бог Отец, вневременно подвиг-

нутый любовью, выступил вовне, сделав возможным различие Ипостасей...» (προῆλθεν εἰς διάκρισιν ὑποστάσεων — букв.: «эманировал в различие Ипостасей»). И далее он пишет: «Возможно и в другом смысле божественное разделение — как выход Бога по множеству благости в многовидность творения, невидимого и видимого» (букв.: «как эманация Бога в многовидность демиургии — πρόοδος τοῦ Θεοῦ εἰς τὴν πολυείδειαν τῆς δημιοῦργίας»). Таким образом, различаются два вида эманации, выхождения из запредельного Единства; один из них, а именно тот, который совершается без выхода в демиургию, я думаю, следует назвать единением, ибо выход Божества в ипостасийной бытие единит бесконечность божественных энергий.[1] Иными словами, всеединство существует лишь потому, что существует триединство. Триединство Ипостасей, хотя само и получается благодаря разделению, есть, однако, относительно всех других единств первое единство и, как единство, неотличимо от Единого. Единое троится в себе, чтобы оставаться Единым. Но насколько такое Единое будет сверхсущим? Разве это не будет уже умопостигаемое Единое, т. е. Ум? Да, будет, но запредельное Единое остается таковым только потому, что порождает Ум — сферу божественной ипостасности. (Если бы Единое порождало сразу сферу энергий, то эта сфера была бы сферой беспредельного многого, и в таком случае это Единое было бы не чем иным,

[1] Это, конечно, моя новация. Согласно св. Дионисию, божественные единения непознаваемы. Но если Ипостаси не есть единения, то их невозможно отличить от энергий.

как Душой и, значит, само участвовало бы в беспредельном множестве своих явлений. Однако такое единое не могло бы быть первым Единым, и мы должны были бы продолжить поиск Первоначала.)[1]

Кроме того, анализ любой другой сферы, ближайшим образом — сферы энергий, будет уже опираться на троическую схему, так что постигаемое из энергий Единое всегда будет и всеединым, и троичным. Таким образом, именно троичность выступает некоей единящей силой всего сущего, которое и едино благодаря своей троичности, и которая выступает как бы гранью сущего и сверхсущего. Со всей ясностью это было осмыслено значительно позднее (в систематическом виде — не раньше Николая Кузанского), однако основания этому были заложены уже в богословии ареопагитского корпуса текстов.

Сравнительно с этой доктриной, богословие Паламы не представляет собой в теоретическом смысле чего-то самостоятельного. Энергии точно так же представляются Паламой эманациями Первоначала, об Ипостасях он

---

[1] Такая «размазня» в полной мере представлена и у Плотина в учении о генадах, более или менее аналогичном христианскому учению об энергиях, с той разницей, что генады, скорее, первые сущности, «энергэмы», нежели первые энергии. Однако, в обоих случаях сначала — Единое Сверхсущее, затем — Его явленность во множественности проявлений. Это учение всецело основано на гносеологической необходимости мыслить единое раньше сущего и число раньше сущности. Однако, и генады не есть числа в математическом смысле слова, и рождение не есть процесс, ибо не во времени.

говорит весьма темно, во всяком случае, из доступных мне сочинений я не вынес сколько-нибудь ясной картины его троического богословия (возможно, оно содержится в непереведенных трудах мыслителя против латинян). Вообще говоря, на всем паламитском богословии лежит печать какой-то несистематичности. Очень много традиционалистского пафоса при минимуме богословского содержания (вероятно, потому он и нравится всем любителям страстных убеждений).[1] Он утверждает прос-

[1] При стандартном по византийским меркам количестве брани на единицу информации, Палама отличается от прочих полемистов еще и тем, что сравнительно со многими из своих предшественников он не говорит ничего существенно нового. В самом деле, учение об энергиях — старинное каппадокийское учение, учение о сверхсущественной и непознаваемой сущности Бога — тоже. Так что, когда в антиарианских проклятьях великих каппадокийцев рождается новая теология, полемический пафос простителен, когда же человек бранится по пустякам, создается впечатление, что ему самому нечего сказать. Палама не различает даже два очевидно различных вопроса: познается ли вообще Бог через Свои энергии, и ведет ли исихастский метод, практикующийся его современниками, к познанию именно этих энергий? То, что Бог познается через энергии, — общее место и для античной философии, и для предшествующей Паламе патристики; то, что исихастский метод ведет к познанию божественных энергий, требует совершенно иных доказательств, нежели те, что мы находим, во всяком случае, в *Триадах*. Здесь ему следовало бы рассмотреть психо-физиологию в ее связи с ноологией, что у Паламы встречается лишь эпизодически. Если бы он и в самом деле был способен доказать последнее, то должен был бы систематически изложить некую физио-психо-онтологию, подобную йогической или тантрической. Но на это в его сочинениях присутствуют

тоту Первоначала, но не может объяснить, как она согласуется с его учением о множественности энергий; говорит о несамоипостасности энергий, но не может внятно объяснить, чем энергия отличается от ипостаси, когда речь идет о Первоначале; будучи последовательным перипатетиком во всех областях знания, он клеймит мирскую образованность, хотя без аристотелизма, на который он опирается, его построения — ничто; видя, что его метод не позволяет ему познавать иначе, как феноменологически, он постулирует невозможность любого интеллектуального познания и т. д., и т. п. — высокий, страстный дух, заблудившийся в низших мирах.

Нам остается рассмотреть лишь вопрос об именах, который теснейшим образом связан с хорошо известным различием апофатического и катафатического богословий. Не буду в подробностях излагать всем известную теорию о том, что Бог именуется и познается лишь в отношении к творению, а потому — высшим видом богословия, наиболее приближающимся к самому Источнику творческой мощи, является апофатическое богословие, восходящее от всех такого рода имен и познаний в сферу полнейшего незнания, безотносительного ликостояния пред Абсолютом.

Мне важно обратить внимание читателя на две стороны этой теории. Во-первых, есть апофатика как интеллектуальная процедура, и мы уже писали в статье ко второй

лишь слабые намеки. Едва ли его противники в споре были много достойней, но их недостатки, однако, не прибавляют веса состоявшимся прениям.

Эннеаде, что́ она представляет собой у Ареопагита. И, во-вторых, есть апофатика как путь богопознания. Можно поставить этот вопрос и таким образом. Любое катафатическое утверждение, или имя Первоначала, не является вымыслом, потому что называет какое-то из Его проявлений, энергий. Любое же апофатическое суждение либо опирается на что-то «объективное», либо представляет собой чистое отрицание, имеющее место лишь в рассудке. Если подойти к тексту Ареопагита формально, особенно если сравнить его с детально разработанным в позднем платонизме апофатическим методом и соответствующей ему онтологией, мы вынуждены будем сказать, что апофатические суждения у Дионисия Ареопагита — чистые отрицания. Но тогда и учение о мраке должно было бы быть учением не о Божественном мраке, но о мраке собственного неве́дения. Это, очевидно, не так. Божественный мрак у св. Дионисия вполне божествен и, так сказать, объективен, во всяком случае, таковым провозглашается... Теперь, если сфера энергий представляет собой сферу эманаций, выхода за пределы божественного, то должен быть и путь этого божественного к себе. Можно, конечно, сказать, что это пребывающие энергии, Солнце, сияющее без истечения, но едва ли в таком представлении мы почерпнули бы объяснение божественности мрака. Иными словами, апофатические суждения предполагают нечто такое, что Прокл мог бы назвать триадами богов возвращения. Понятно, что в космосе путь возвращения представлен для Ареопагита вполне чувственной и исторической Церковью, но как обстоит с этим дело в сфере чистого умозрения? Вопрос особенно обостряется,

если принять во внимание, что и для Ареопагита, и для комментирующего его преп. Максима, как и для всех христиан-платоников, собственно существующим было именно умопостигаемое, а поэтому и что-либо чувственное едва ли могло быть для них чем-то большим, нежели образ мистерии умозрения. Но как раз именно в этом месте теологии Ареопагита зияет лакуна, которую не смог восполнить и преп. Максим. Следствием этого было то, что Божественный мрак все-таки превратился в мрак незнания, апофатический метод — в знание о незнании, и это знание о незнании для тех людей, которые восходили к Богу посредством интеллектуальных практик, не утратило своего значения.

И еще: единственная возможность уяснить, что такое божественная энергия (деяние), это рассмотреть «сделанное» («энергэму»); так вот, «сделанным» в византийском богословии оказывался по преимуществу постигающий ум, как образ Божий, посредством которого и осуществляется познание Первообраза. Вполне понятно, что под постигающим умом никто в византийскую эпоху не понимал отвлеченный рассудок, но — высшего человека в нас (как и Плотин). Что же происходит с высшим человеком? Что является результатом постижения божественных энергий? Часть отцов Церкви учит о «просветленном» психическом состоянии, часть — о «гнозисе».

Здесь нам следует сделать небольшое отступление и сказать, что издревле в мистико-аскетическом предании Церкви были два путь восхождения, один из которых основательно забыт, а другой практикуется и по сию пору.

Первый сложился в недрах Александрийской школы и был весьма близок платоникам; главными его представителями на Востоке были: Климент Александрийский, Ориген, св. Григорий Чудотворец, св. Григорий Нисский (до какой-то степени и св. Григорий Богослов), Евагрий Понтийский, Синезий Птолемаидский, св. Дионисий Ареопагит (кем бы он ни был), преп. Максим Исповедник, а из более поздних учителей св. Каллист Катафигиот. Для всех этих людей подлинно существующим было умопостигаемое, и умозрение не было некоей мирской деятельностью, но именно путем восхождения к Богу. Результатом постижения божественных энергий в этой школе был гнозис. В русской духовности эта школа не представлена вообще. С известной долей условности этих людей можно назвать христианскими платониками или идеалистами. Другая школа, которую правильно было бы назвать натуралистической, тоже сформировалась в Египте; виднейшие ее представители — преп. Макарий Великий, преп. Иоанн Лествичник, преп. Исихий, Никифор монашествующий, преп. Григорий Синаит, св. Григорий Палама, св. Марк Эфесский — помещали ум в сердце, учили о мистическом значении физиологии, практиковали Иисусову молитву; в теории все эти люди были куда ближе перипатетикам и стоикам, нежели платоникам. Результатом постижения энергий здесь мыслилось некое просветленное состояние. Эта школа была представлена в России величайшим из русских подвижников — святым и благословенным Нилом Сорским, а также св. Паисием Величковским, позднее свв. Игнатием (Брянчаниновым) и Феофаном (Вышинским), а также

всеми, кто теперь учит о «православной традиции того или иного» или просто, «без всяких философий», практикует Иисусову молитву по городам и весям. (Если первая школа умерла на Востоке где-то около XIV в., то вторая, во всяком случае в России, сильно выродилась, утратив уже к XX в. последние остатки античной отстраненности и величия, которые сохраняла до известной степени и раннехристианская традиция). Если бы такое сравнение не выходило за пределы обозначенной нами темы, было бы очень полезно показать, насколько одни и те же слова в этих школах обозначали разные вещи, насколько неоднородна в самом Православии традиция богопостижения, насколько эта неоднородность зависима от античных философских парадигм, которыми руководствовались те или иные христианские мыслители. (Я сейчас говорю не о конфликте монахов с имперскими богословами, который не затихал в Европе все позднее средневековье, но о направлениях в самом византийском монашестве.)

Так или иначе, имеем ли мы дело с «психиками» или «гностиками», мы видим, что, если можно так выразиться, ареной для теофаний мыслится сам постигающий субъект. Ни для кого из древних философов эта мысль несвойственна и невозможна, ибо теофанией Бога здесь является сам космос и его космические феномены; одним словом, любое из человеческих чувств и любая из человеческих мыслей меньше являют Бога, нежели созерцание чего-то вовсе не человеческого, например звездного неба; а точнее, даже не созерцание его, а оно само; соответственно, созерцание ценно именно тем, что в нём человек имеет возможность удалиться от сферы внутренне подвиж-

ного, от «себя», и по мере удаления от «себя» постигать теофанию. Для христиан же, как, впрочем, и для иудеев, внешнее, космическое, не представляло собой особой ценности; лирика Псалмов, как потом и лирика Соломона, а затем и арабская мистическая и любовная поэтика, собирают внимание именно в вожделеющей и гневной частях души; в них является Бог; этот «смешанный человек» считается собственно человеком, какая-то особая эмоция, особый эмоциональный строй, способность к внезапным пророчествам, духовным стихам и песням — именно это почитается близостью к Богу, именно эти всплески вдохновений божественны по преимуществу.

К чему мы все это в который раз уже говорим? А к тому, что нам нужно объяснить два факта: во-первых, то, что́ древние называли Умом, оказалось трансцендентным, т. е. впитало в себя все черты Единого; и во-вторых, на месте этого Ума уже в византийском богословии оказывается ум познающего; такое положение дел можно назвать византийскими предпосылками новоевропейской философии. Вокруг этих двух фактов мы, так сказать, и ходим кругами, пытаясь «выразуметь» их то с одной, то с другой стороны. Особенно интересно, что и мусульманская, и иудейская мысль того времени, судя по всему, опираются на ту же парадигму, а через богословие Николая Кузанского она прочно закрепляется на Западе, становясь основанием уже новоевропейской философской традиции. Чтобы рассмотреть это поближе, возьмем последнего из византийских и первого из новоевропейских мистиков-интеллектуалов и сравним их учения, тем более, что разделяет их всего один век.

III. 4. Св. Каллист Катафигиот и Николай Кузанский

III. 4. 1. *Св. Каллист Катафигиот*

А. Учение о Едином у св. Каллиста

Учение о Едином у св. Каллиста выполнено в строго неоплатоническом стиле: Единое — причина множественности, единственная цель стремления человеческого ума и всех живых существ. (Все нижеследующие цитаты и ссылки основаны на единственном сохранившемся сочинении этого автора: *О божественном единении и созерцательной жизни*, опубликованном в журнале *Православный Собеседник*. Выпуск № 6. Казань, 1898. Пер. В. Л. Леонтьева.) Теология Блага представлена у Каллиста в классической полноте (гл. 31), равно как и теология простого, несоставленного Единства, которое выше имен, бытия и небытия. Громоздкие и расплывчатые ареопагитско-паламитские определения вроде «сверхсущественной сущности», Каллист не употребляет: беря эти понятия в чисто гносеологическом смысле, он учит о тайности (сокрытости) Божией и ее явленности (гл. 45); в его учении византизм окончательно порывает с античностью, ибо тайность и явность, разумеется, не имеют никакого смысла для Бога и для себя — это понятия, обозначающие исключительно отношения к познающему (по сути, так дело обстоит уже и у Паламы, а во многом и у Ареопагита, но там оттенок онтологизма несравненно сильнее). Интересно, что это один из не-

многих мыслителей, называющих Бога «истинно сущим» (глл. 42, 70): истинно сущее (неоплатоническое «умопостигаемое»), тем самым, оказывается тождественно Единому — абсолютный абсурд, но это если смотреть с онтологической точки зрения; если же взглянуть с точки зрения созерцания, то так оно и оказывается — Единое как предмет созерцания в собственном смысле слова есть и истинно сущее. Что такое само истинно сущее, Каллиста совершенно не интересует; никакого Ума в Плотиновом смысле он не знает; вслед за Единым расположены умопостигаемые живые существа, которые, так же как у Прокла и Ареопагита, позиционируются как средоточье разумности.

В. Учение об уме, душе и Св. Духе

Весьма интересно, что как божественному Уму в позднем византийском богословии усваиваются основные определения Единого (или Единому — определения Ума), так и конечному уму тоже начинают приписываться вещи, ранее свойственные именно Уму. Например, Каллист говорит о том, что ум есть божественное в нас (гл. 2), прямо провозглашает вечное движение нашего ума (гл. 3), воссоединяющегося с Единым в акте божественной фантазии (это термин св. Каллиста) (гл. 33); сам ум есть живое существо (гл. 91), становящееся не только ангелом, но и самим Богом (гл. 86). Такие же переносы имеют место и в учении о душе: с одной стороны, Каллист принимает ее трихотомическое деление, т. е. деление по силам — разумной, желательной, раздражи-

тельной, однако он считает, что две последние суть присоединившиеся к первой, а первая — разумная сила, или сам ум, — и есть собственно душа: именно душа, а не весь человек, собственно богоподобна (гл. 34), соответственно, сама душа неделимо делится на ум, слово и дух, будучи образом пресущественной Троицы. Это чисто византийское деление — ум, слово и дух — куда менее привычно для нас, чем разум, воля, чувства — определения, принятые как в немецкой, так и в русской философии, и восходящие к разделению вышеупомянутых сил души, каковое и считал несущественным св. Каллист. Деление Каллиста — это деление в уме и ума; ум здесь равен умопостигаемому в ноологии Плотина, слово и дух — уму и умнóму (мы писали об этом во второй части данной работы). Вполне понятно, что при такой психологии Св. Дух выполняет у св. Каллиста ту же работу, что у Плотина Душа-Ипостась, а именно — является психопомпом: «Такова забота у Божества Духа — возводить ум к единому премирному» (гл. 11). Это вполне логично: будучи в триаде божественного умным, или именно духом, Св. Дух объемлет всю сферу внебожественного умнóго, каковую не в последнюю очередь составляют именно разумные, богоподобные души. Можно даже сказать, что души и Св. Дух связаны симпатически в силу тождества их мест, или статусов, в тварной и нетварной триадах: Св. Дух дает возможность видеть нашему уму умопостигаемое в чувственных предметах и умопостигаемое само по себе, что для нашего ума естественно, но что не осуществляется иначе как при помощи Св. Духа (гл. 84).

С. Учение о методе и сопутствующие вопросы

Из всего вышесказанного вполне ясно, что метод богопостижения описывается св. Каллистом в категориях, фактически тождественных неоплатоническим. Слияние с Богом есть отказ от множественности (гл. 4), это прекращение всякого движения и обретение покоя в Едином (гл. 5), прекращение мышления (гл. 37), опрощение, превращение в младенца (гл. 48), выступление из своей природы, экстатическое опьянение (гл. 24). Весьма интересно отметить, что несмотря на согласие с паламитским учением о причастии божественным энергиям, а не сущности, и изменении ума, созерцающего Бога, только по энергии, а не по сущности, мы не находим здесь никаких намеков на углубление ума в сердце, исихастскую «непарительную молитву»; напротив, здесь мы встречаемся едва ли не с сознательным противоречием сердечной, «телесной духовности» паламизма: «всячески следует стараться взирать на премирное Единое, превышающее разум, и к Нему всецело следует расположить самих себя со всяким тщанием, всем сердцем и душей и лелеять в себе любовь к премирному простейшему единому и единственному, чтобы сама любовь к Нему могла быть вместо *святых крыльев* для мысленного возношения нашего к нему горе. И таким образом мы всегда будем *как бы на воздухе* в безвидном устроении, един боговидном с Господом, истинно единым, воспевая Троицу троически: мысленно, словесно и духовно, и к Ней, как подобает, устремляясь и восторгаясь, и единовидно соединяясь собственным единением в себе с единым превыше вся-

кого единения» (гл. 34; курсив мой. — *Т. С.*). Св. Каллист бесконечно ценен именно тем, что во времена повсеместного торжества аристотелизма в школах, распространения психофизических, исихастских практик в монастырях, полного вырождения традиции платонического интеллектуализма, св. Каллист смог говорить с такой же независимостью и непосредственностью, как если бы был современником Климента Александрийского или св. Григория Нисского. Во времена, когда старчество понималось на восточный лад, как мудрое жизневодительство, так сказать, аксакальство, у Каллиста в последний раз вспыхивает чисто александрийская идея христианского гнозиса и святых гностиков. Он пишет, например: «Конечно, святых и людей Божиих много, но чтобы вообще всем созерцать лице Божие и проводить ангельскую жизнь... до этого еще далеко.... [к этому способны] только умственно богатые из людей Божиих» (гл. 76). Восхождение мыслится Каллистом постепенным переходом от чувственного к созданному умопостигаемому, а от созданного умопостигаемого — к несозданному умопостигаемому, а оттуда — «к несозданному Единому» (гл. 35); следовательно, необходимо заниматься философией, чтобы утвердиться в умопостигаемом, откуда только и можно прикоснуться к божественному (гл. 80–82). Каллист, конечно, вполне допускает, что божественное может открываться и простецам, но это будет иудейский, «иноподвижный» способ Откровения, и постигаются таким образом, как весьма точно говорит богослов, «исходы будущего» (говоря языком платоников, демиургические содержания, принадлежащие сфе-

ре Души); этому способу познания противостоит «самодвижный» эллинский путь, который постигает, в свою очередь, «вещи божественные», и есть третий — христианский — путь, объединяющий два первых. Это становится ясно в связи с проблемой ви́дения «вещей божественных»: если они умопостигаются, то это (при помощи Св. Духа) естественно, но если они предстают ипостасно, то ви́дение ума должно стать сверхъестественным (т. е. должен действовать сам Св. Дух), чтобы ум не впал в безумие, т. е. самодвижность должна в этом случае сочетаться с инодвижностью (гл. 84). Таким образом, обращенность в себя, переход к умопостигаемому — это не только естественное действие души, но и теургия, привлекающая сначала содействие, а затем и прямое действие Св. Духа.

Итак, что касается «вещей божественных», то под ними Каллист, конечно же, подразумевает ангельскую иерархию (сколь мало все-таки это содержание сравнительно с умопостигаемой Вселенной Плотина!); но как же дело обстоит с самим Богом? Наш ум, что очевидно, видеть Его не может, но может видеть, что он Его не видит, и это ви́дение неви́дения, знание незнания и приводит ум к состоянию покоя, прекращению перехода от представления к представлению, так что он «не ощущает ничего другого, кроме изумления среди мысленной светлости» (гл. 43) — (философия, похоже, не только начинается, но и заканчивается изумлением), — а поскольку природа ума состоит в том, чтобы мыслить, то созерцая Единое, ум оказывается выше своей природы и, благодаря Св. Духу, полностью прекращает мыслить.

Таково в общих чертах возвышенное учение св. Каллиста, и в нем, как мы видим, знание незнания, т. е. знание самого себя, оказывается путем к знанию Бога. Акт самосознания встает на место созерцания Ума, однако, хотя это и проговорено, но по-византийски отрывочно, несистематично. У великого латинского эллинофила Николая Кузанского эта мысль уже берется как методический принцип, и потому, как и в случае с Эуригеной, очень интересно проследить в его системе черты общности с богословием Востока. Разумеется, западное богословие прошло немалый путь от Тертуллиана и блаж. Августина до свв. Фомы, Бонавентуры, Антония Падуанского, а также Абеляра, Дунса Скота и других предшественников великого Кузанца, так что можно было бы показать и иные источники его учения, но меня оно интересует, в первую очередь, именно как чрезвычайно близкое традиции византийской теологии; если нам сейчас удастся показать взаимосвязь этих учений, то всякий интересующийся человек, уже без труда сравнив систему Николая Кузанского с гегелевской, а последнюю — с соловьевской, получит ясное представление о путях, пройденных европейской мыслью от начала до наших дней, так что не останется ни одной области, стоящей вне взаимосвязи с другими, как бы особняком.

III. 4. 2. *Богословие Николая Кузанского*

Богословие Николая, епископа Бриксенского, более известного как Николай Кузанский — по месту рожде-

ния,[1] занимает в западной традиции, на мой взгляд, то же место, что и богословие пресвитера Иоанна Дамаскина на Востоке. Это историко-философское положение я не имею здесь возможности ни доказывать, ни развёртывать. Поэтому скажу только, что на пути от Августина к Гегелю философия Фомы Аквината, например, представляет собой все-таки нечто куда более локальное и специфичное, собственно средневековое, в то время как от епископа Николая один шаг и до поздних платоников, и до немецкой классики; богословие Николая представляет собой такой пик, на котором видны все пути западной мысли, и здесь они даны в своей истине, безбоязненно и возвышенно. Богословие Кузанца — высший взлет средневековой мысли, который не просто послужил фундаментом для философии Нового времени, но и остался для нее непревзойденной вершиной. Мы, разумеется, не будем обсуждать всю его систему в целом, но — лишь в связи с очерченным нами выше кругом проблем.

А. Принцип совпадения противоположностей и учение о методе

Итак, Николай Кузанский берет абсолютный максимум и абсолютный минимум и учит об их единстве. Постараемся раскрыть эти понятия. Очевидно, что за абсо-

---

[1] Должен извиниться перед читателем за описку в статье к третьей *Эннеаде*, где я по собственной оплошности перепутал место рождения и место служения великого философа — Кузы и Бриксен.

лютным максимумом стоит «то, больше чего ничего нет» Ансельма, собственно говоря, — это определение божественной сущности. Говоря о каппадокийцах, мы уже замечали, что взять это определение как определение именно божественной сущности — непозволительная роскошь. Однако, этот прыжок здесь уже предполагается совершенным; таким образом, чисто онтологическое определение оказывается вовлеченным в богословский контекст. Этот абсолютный максимум есть собственно чистое, еще никак не определимое бытие (*Об ученом незнании*. Кн. 1, гл. 2; цит. по изд.: Николай Кузанский. *Сочинения*. В 2 т. М., 1979. Т. 1). Теперь, что такое абсолютный минимум? То, меньше чего ничего нет, — это единица и единое (*Там же*. Кн. 1, гл. 5). Но тогда учение о совпадении абсолютного максимума и абсолютного минимума есть старое аристотелевское учение о том, что «одно и то же — единое и бытие». И почему, собственно, бытие — максимум, а единое — минимум? Конечно, Кузанец знает, что Бог обитает «за стеной единства противоположностей», а не есть сама эта «стена»; но, прежде всего, что представляет само это единство противоположностей?

Сфера совпадения противоположностей мыслилась античностью, главным образом, объективно, т. е. как высший иерархический уровень бытия — Ум; здесь же она оказывается «бериллом» — очками, позволяющими видеть то, что иначе ускользает от всякого взгляда.[1] Пребывание человека в Уме мыслилось древними как не имею-

[1] См.: *Указ. соч.* Т. 2. *Берилл*.

щее временно́й протяженности созерцание, делающее человека уже «иным существом»; здесь же оно дано в системе умозаключений, т. е. в сугубо душевной, с точки зрения древних, сфере. (Учение о совпадении противоположностей или, другими словами, об актуальной бесконечности как постижимой рассудком и ему коррелятивном, — получит затем свою окончательную разработку в гегельянстве.)

Надо сказать, что это помещение Ума в человека имело древние корни и уже дало в IV в., с одной стороны, богословие Евномия, считавшего, что он так же знает Бога, как Бог знает Себя, а с другой стороны — богословие каппадокийцев, которые, утверждая непознаваемость божественной сущности, впервые ввели теологические вопросы в гносеологический контекст. Николай Кузанский полностью принимает каппадокийскую постановку вопроса и настаивает на полной невозможности точного знания Бога, однако агностический момент богословия восточных отцов приобретает у него силу методического принципа.

Бог непознаваем именно в силу абсолютной непознаваемости Его природы. Тогда, если о Боге действительно ничего нельзя знать, то единственное знание о Нем — это знание о собственном незнании. Если на Востоке, например у св. Каллиста, это знание незнания было шагом, предшествующим остановке дискурса, то в системе Кузанца — это методическое замечание перед началом собственно теологических построений. Николай в буквальном смысле начинает свою философию с того, чем восточные учи-

тели ее заканчивали. Тем самым, акт самосознания начинает мыслиться в системе Николая Кузанского актом богове́дения, а богословие волей-неволей становится чем-то вроде наукоучения, знания о знании, точнее, о незнании. Огромная важность этих идей для последующей мысли вполне очевидна, но как это связано с аристотелизмом и платонизмом? А так, что, с одной стороны, принимается чисто платоновская потусторонность Первоначала, а с другой — аристотелевская абсолютизация рассудка, т. е. как бы легитимизация его непреображенного бытия, зиждущегося на уверенности в существовании демонстративной науки о божественном и небожественном сущем. Как причудливо в этом богословии переплетаются различные — прошлые и будущие — системы!

B. Учение о бытии и доказательства бытия Бога

Итак, чистое бытие есть абсолютный максимум; следовательно, вопрос: «Есть ли Бог?» превращается в вопрос: «Необходимо ли мыслится чистое бытие, если вообще что-то мыслится и что-то есть?», т. е. вопрос: «Есть ли бытие?» — это пустой вопрос: аргумент Ансельма вводится в эту систему самой постановкой вопроса о Божественном бытии. В самом деле, рассуждать о существовании и несуществовании можно, когда мыслится некий субъект, отличный от существования, но если субъект существования есть само существование, тогда и говорить не о чем. Это очень сильный аргумент, за исключением того, что поскольку всякое существование определяется, как оно само, в отношении к другому, постольку Бог будет суще-

ствующим только относительно вещей, а ни в коем случае не в Себе. Николай Кузанский прекрасно это понимает и принимает.

Посмотрим поближе на эти аргументы в пользу необходимости Божественного бытия. Уже первый из них поражает своей тонкостью. Всякая конечная вещь, рассуждает Кузанец (*Там же*. Кн. 1, гл. 6), имеет начало и предел; эти начало и предел либо сами конечны, либо бесконечны: причем, если эти начало и предел сами конечны, они необходимо будут «больше» той вещи, которую они начинают и определúвают; но конечные начало и предел не есть в собственном смысле начало и предел; таким образом, либо вещь безначальна и беспредельна, либо имеет бесконечные начало и предел; если последнее, то начало и предел «не больше» самой вещи, это ее абсолютный максимум и абсолютный минимум, которые суть одно. В другом месте Николай Кузанский говорит: «Бог есть абсолютная точность вещей», соответственно, нам никогда не познать Бога, потому что мы не знаем ничего **точно**, и нам никогда не познать ничего **точно**, поскольку мы не знаем Бога. Таким образом, Бог, пребывая во всем, через всё являясь, остается скрытым. Он необходимо является предметом познания, если что-то познается, Он необходимо существует, если что-то вообще существует. Теперь, что это за аргумент: онтологический, космологический, какой вообще? Здесь доказывается, что Бог есть, если конечная вещь есть она сама и ничуть не больше. Этот аргумент, я думаю, можно назвать «аргументом Кузанского», в силу его своеобычности, совмещении в нем черт и того, и другого из основ-

ных подобных ему аргументов: с одной стороны, как и в космологическом аргументе, подчеркивается необходимость мыслить неизменное и неподвижное Первоначало, если мыслятся изменчивые и подвижные вещи; с другой стороны, вещь здесь берется куда более общё — не в аспекте движения или изменения, но существования вообще: ведь быть для всякой конечной вещи значит быть ограниченной; таким образом, доказывается, что если вещи вообще есть, то их бытие есть Бог, бытие как абсолютность их ограниченности и небожественности. Вещи здесь мыслятся буквально так же, как Бог в онтологическом доказательстве, ибо всякая вещь «не больше», чем она есть только потому, что ограничена абсолютным максимумом и, тем самым, имеет абсолютное бытие. Если пантеизмом называть учение о богоподобии мира, то это пантеизм. Однако подобие не есть единство по сущности, но — по формам существования, данным в разных сущностях и субстратах. Таков «берилл» в действии.

Мне особенно хотелось бы выделить совершенно забытое в христианскую эпоху, да и в древности мало осмысленное рассуждение, которое вполне можно было бы назвать «платоновским аргументом» доказательства бытия Божия. Процитирую его в изложении Николая Кузанского: «Максимальная истина есть абсолютный максимум. Но максимально истинно то, что этот простой максимум или существует, или не существует, или и существует и не существует, или не существует и не существует: ничего больше ни сказать, ни придумать невозможно. Что бы из этого ты ни назвал максимально истинным, в моем суждении оно уже содержится; таким

образом, я имею в нем максимальную истину, а она есть и максимум просто». Мы имеем здесь конспективно изложенный *Парменид* как доказательство бытия Божия! Это можно назвать полной формой онтологического аргумента: в самом деле, ни один из аргументов не обладает такой силой, как тот, что даже утверждая несуществование Бога, ты говоришь истину, хотя и не понимаешь ее, ибо существование Бога включает в себя и то, что мы называем несуществованием или отсутствием, хотя и далеко не только это. Здесь, конечно, аристотелизма нет и в помине, и с какой же силой этот аргумент пробуждает умозрение! Вообще, доказательств бытия Божия, видимо, более, чем принято думать, ибо сюда должны быть интегрированы и доказательства Его небытия.

Что дают нам эти доказательства для познания Бога? Как мы уже говорили в первой части нашей работы, Бог получает Свои первые определения посредством доказательств Его бытия; так, например, у Дамаскина Бог оказался сразу же Устроителем и Перводвигателем. Получает ли Бог эти определения из доказательств Кузанца? В том-то и дело, что нет, точнее, из этих доказательств следует, что Бог может иметь все определения, не имея ни одного из них: с особенной силой это подчеркнуто во втором аргументе. Понять это принципиально важно: Платонов аргумент не доказывает бытия Бога, но указывает на него, как на бытие, отличное от нам известного. Будучи взят как доказательство, этот аргумент есть столько же доказательство бытия, сколь и доказательство небытия, ибо в нем абсолютно неизвестное получает определенность через хоть как-то известное: и через

бытие, и через небытие. В богословии Николая Кузанского эта сверхбытийность Бога не просто провозглашается, но и систематически развертывается. Из этого прямо следует, что Бог не есть сущность. Тем самым Кузанец примыкает к той группе восточных отцов и учителей Церкви, чье богословие подчеркивало сверхсущественность Первоначала. Бог не есть сущность, но Бог есть абсолютный максимум: это уже не лирика мистиков, не опытное богословие теургов, но новая догматика, в которой сущность заменена бытием.

Сущность, как мы видели это у Иоанна Дамаскина, обозначает способ существования, а именно в-себе-бытие. Абсолютный максимум Николая Кузанского обозначает не только в-себе-бытие, но и бытие-в-другом-как-в-себе. Это-то и является основанием для обвинений его в пантеизме. Можно сказать, что утверждение «Бог есть сущность» говорит: Бог не тождествен в сущности (во внутреннем для Него способе существования) ни какой-либо из вещей, ни вещному миру вообще; утверждение же «Бог есть абсолютный максимум» добавляет: и не отличен ни от какой-либо из вещей, ни от вещного мира вообще. Но Бог, провозглашаемый отделенным от мира, оказывается необходимо единым с ним в акте бытия, Бог же, неотличный от него, — всегда ему трансцендентным.

C. Троическое богословие

Имена Ипостасей мыслятся Николаем Кузанским такими же произведениями рассудка, как и все другие имена Бога, а потому называют отношения Бога к творению.

Прочитаем об этом у него самого: «И это настолько верно в отношении всех утвердительных определений Бога, что даже имя Троицы и ее Лиц, т. е. Отца, Сына и Святого Духа, прилагается к Богу только по отношению к творениям. В самом деле, если Бог есть Родитель и Отец оттого, что Он единство; Рожденный, или Сын, оттого, что он равенство единства, и Святой Дух оттого, что Он связь обоих, то Сын именуется Сыном явно оттого, что он равенство единства, т. е. бытия или существования. Отсюда ясно, что Бог именуется Сыном в отношении вещей оттого, что уже извечно мог сотворить вещи... Если рассмотреть поглубже, рождение Отцом Сына и было созданием всего в Слове... Дальше, Бог есть Отец оттого, что родил равенство единству, а Святой Дух оттого, что Он любовь их обоих друг к другу. Все это тоже по отношению к творениям. В самом деле, оттого, что Бог есть Отец, творение начало быть, оттого, что Бог есть Сын, оно исполняется совершенством, оттого, что Бог есть Святой Дух, оно согласно вселенскому распорядку вещей...» (*Там же*. Кн. 1, гл. 24, перевод В. В. Бибихина).

Здесь я хочу для начала обратить внимание на то, что имена Откровения — Отец, Сын и Святой Дух — оказываются, так сказать, менее собственными, нежели единство, равенство и связь. Почему бы, в самом деле, единству, равенству и связи не быть **именами** ипостасей? Потому, видимо, что ипостась есть то, что существует само по себе, безотносительно к другому, а равенство и связь суть отношения. О Сыне, в таком случае, можно сказать, что поскольку Он есть собственно Ипостась, Он не рожден ни от Отца, ни от кого-либо, но рожден, поскольку Он —

Ипостась именно Сына; понятно ведь, что быть рожденным не входит в понятие ипостаси как таковой; о равенстве такого сказать нельзя, ибо оно либо всецело производно от единства, либо вообще существует между двумя предметами, называя что-то в них, но не само по себе сущее. Посмотрим поближе, чтó называют эти имена.

В первую очередь, о единстве; здесь Кузанец кажется наследником каппадокийцев: единство, которое изначально вводилось как имя, наиболее адекватное Божественной сущности, затем было усвоено так же первой Ипостаси. Это имеет здесь несколько иные предпосылки, нежели у Дамаскина, ибо в этой системе нет ясного отличия не между сущностью и ипостасями, но между ипостасями и свойствами и вообще другими именами Бога. Результатом этого, на первый взгляд, должен явиться уже известный Отец-Сущность. Этого, однако, не происходит; несмотря на омонимию, разница мыслится — это разница между сверхсущим Единым и единым, допускающим умножение, ибо Бог не есть Отец вне отношения к творениям. Впрочем, как и у каппадокийцев, сфера ипостасийного для Николая Кузанского есть сфера умопостигаемого и сущего, в то время как сфера сущностного есть сфера Сверхсущего.

Теперь, умножение Единого (рождение) «есть единое повторение Единства» (*Там же*. Кн. 1, гл. 8). (Чем это «повторение», спрашивается, отличается от счисления в каппадокийском смысле? Ничем, хотя Николай сознательно предписал себе не счислять.)

«Единство, повторенное едино, рождает только равенство единства» (*Там же*). Это равенство мыслится вто-

рой Ипостасью. Теперь, «повторение повторения этого единства» есть исхождение, результатом этого исхождения от двух ипостасей является связь, которая и мыслится третьей ипостасью. Вполне ясно, что в исхождении мыслится то же, что и в рождении, что это «повторение повторения» вполне способно сделать Св. Духа внуком. Мы, однако, не будем разбирать сейчас присущее этой доктрине Filioque. Нам важно здесь понять, что единство, равенство и связь — просто синонимы, обозначающие одно и то же; это призвано показать простоту Первоначала, но именно это и сделает такое словоупотребление неустойчивым. Еще в седьмой главе, доказывая вечность равенства, Николай Кузанский говорил, что оно раньше неравенства, а потому и вечно; из этого, в общем-то, следовало, что неравенство, как и различенность, временны; в главе десятой Кузанец уже полностью забывает об этом: «Единство есть не что иное, как троичность, потому что означает нераздельность, различенность и связь...». Происходит незаметная в условиях полинимии и никак не объясненная замена равенства на неравенство, или различие. В этом нет ничего удивительного, ибо равенство — как отношение — предполагает двух относящихся, а потому предполагает различенность (о которой, в свою очередь, было забыто во время первой дедукции). Мало того, что ипостась как таковая мыслится отношением, оно еще и кардинально меняется (рефлективное понятие — что с него взять?).

Кратко о судьбе этих троических определений: они сами стали судьбой всей последующей европейской мыс-

ли. Как догматическое движение на Востоке остановилось на фазе каппадокийского богословия, так движение западной мысли — на уровне доктрины Николая Кузанского. Единство, равенство и связь превратились со временем во в-себе-бытие, вне-себя-бытие и для-себя-бытие, которые стали уже составляющими систем немецкого идеализма. Триада: понимающий, понимаемое, понятие (инвариантная первой) — имела также богатую судьбу. Вся европейская философия вплоть до В. С. Соловьева и Л. П. Карсавина по-разному интерпретирует, берет в разных контекстах или, напротив, отвергает, преодолевает и т. п. именно это учение о Троице. Это говорит, конечно, не только о высочайшем логическом совершенстве данного построения, но и о колоссальной его психологической адекватности европейскому христианству, ибо если, например, мы возьмем понимание троического догмата К. Г. Юнгом (который едва ли вообще был христианином), мы обнаружим, опять же, комментарий именно к этому построению.

Заключение

Итак, рассмотрев два основных типа построений, свойственных византийскому богословию, и соответствующие им части философии Плотина, мы можем сделать некоторые выводы. Во-первых, вполне очевидно, что система каппадокийского богословия и все системы, близкие «ареопагитикам», различаются только по внешности, и сколь далека от платонизма одна, столь же

далеки и другие, хотя на первый взгляд и кажется, что христианское учение о Сверхсущем должно быть ближе к неоплатонизму. Однако дело обстоит так, что в каппадокийском богословии, по преимуществу троическом, сверхсущественность Первоначала отодвигается на второй план, на первом же — разворачивается учение о мирозиждущем Уме, который все равно мыслится сверхсущим; в богословии же «ареопагитик» на первый план выходит именно сверхсущественность Первоначала, однако сверхсущим мыслится именно Ум. (Для меня было большой неожиданностью увидеть самому провозглашаемое всегда и повсюду, а потому и не вызывавшее прежде большого доверия единство традиции восточного богословия: да, можно говорить обобщенно «по учению свв. отец наших», ибо все различия в троических построениях — внешние. Довольствуюсь ощущением человека, еще раз изобретшего велосипед.)

Во-вторых, нет никаких сомнений в том, что исторически сложившаяся догматика Православной Церкви неотделима от аристотелизма никоим образом. Речь идет, конечно, о модифицированном аристотелизме. Задумаемся над этой модификацией. Одним словом можно было бы сказать, что это такой аристотелизм, в котором Ум мыслится сверхсущим, а на место космоса поставлен человек. Отсюда понятно, что космологический интерес уступает место гносеологическому, онтологический — антропологическому, астрономический (и астрологический) — историческому (и, так сказать, метаисторическому).

В-третьих, вполне понятно, что всё, о чем мы сейчас говорим как о свершившемся факте, в свое время было

лишь тенденцией и движением, так что правильнее было бы рассматривать византийское богословие как постепенное удаление от платонизма, бывшего, конечно же, квинтэссенцией античной философии. Более того, можно также говорить и о постепенном удалении от аристотелизма, который тоже, в конце концов, представляет собой феномен античного умозрения.

В-четвертых, если рассматривать византийское богословие не только как некий взятый для себя эпифеномен, но мыслить это движение в контексте интеллектуальной истории Европы, то совершенно очевидно: все те интенции, которые отличали эту мысль от мысли древних, имели дальнейшее развитие не в длящейся по сей день схоластике авторов учебников и катехизисов, но в истории уже новоевропейской философии. В этой связи мы и рассматривали богословие Николая Кузанского как явление пограничное, от которого так же легко перейти к патристической богословской традиции, как и к позднейшим системам новоевропейской философии. (Всё это можно было сделать лишь предельно кратко и набросками в статьях о Плотине.) Наметившийся уже у византийских богословов логицизм и гносеологизм лишь усилился в эпоху Возрождения и получил свое завершение в грандиозных системах немецких философов.

В-пятых, сложившееся положение дел отнюдь не обозначает того, что догматика **должна** существовать **только** в таком виде, только на таких философских основаниях, что мы должны анализировать Евангелия, пользуясь понятиями только перипатетической философии, и тем более воспринимать образ Христа, имея в виду бого-

словский анализ как таковой. Это прямо следует из того, что аристотелевская философия не является предметом веры, а следовательно, возможно богословствовать, вовсе не пользуясь понятиями сущности, ипостаси и проч. Вообще говоря, примерам такого богословия нет числа: я, скажем, никогда не слышал во время проповедей ни в одной из наших церквей ни о Едином по сущности, ни о раздельном по Ипостасям, но — о Боге как Промыслителе, Судье и т. п. Однако, как только дело доходит до осмысленного, систематического неприятия пропитанной аристотелизмом византийской теологии, немедленно раздаются обвинения в ереси; на этом основании часто обвиняют В. С. Соловьева, мч. Павла Флоренского, мч. Льва Карсавина, понятийный аппарат которых куда более зависел от гегелевской философии, нежели от аристотелевской. Это, конечно, совершенный абсурд. Ибо если их обвиняют в философичности как таковой, то сама византийская догматика насквозь философична. Если же в том, что это не аристотелевская философия, то и спорить нужно философски: прежде всего об основаниях философии, а не о богословских выводах из них.

В-шестых, понимание того, что сам предмет веры христианской совершенно свободен от любых определений, что все эти определения принадлежат по преимуществу истории, т. е. становящемуся человеческому разуму, дает и самому познающему свободу относительно всякой пришедшей извне, лишь традиционной веры и всякого такого рода богословского определения. Как будет использована эта свобода, приобретающаяся столь значительным интеллектуальным трудом, родится ли что-то новое или

это будет сознательный возврат к старому, неясно, однако понятно, что в качестве предпосылки именно свободного вероопределения понимание развития богословской мысли европейского человечества совершенно необходимо.

* * *

В качестве *Приложения* к статье «Неоплатонизм и христианство» необходимо хотя бы ненадолго остановиться на еще одном, чрезвычайно важном для понимания взаимосвязи неоплатонической и христианской теологии, явлении византийского богословия. Это — учение преп. Максима Исповедника.

Если в каппадокийском богословии собственно существующим провозглашается единичное (читай: чувственное), а наблюдение и анализ составляют метод этого богословия, то вполне понятно, что ни о какой серьезной близости этих учений платонизму говорить не приходится. Однако в византийском богословии существовало и иное, куда более близкое платонизму течение, восходящее к св. Григорию Нисскому, в котором собственно существующим признавалось именно умопостигаемое и, соответственно, созерцание мыслилось единственным адекватным способом его постижения. Наибольшего развития эти мысли достигли в богословской системе преп. Максима Исповедника, в некоторых своих аспектах тождественной построениям Плотина. Об этой системе обязательно следует упомянуть, хотя бы и вкратце, чтобы у

читателя не возникало ощущения непреодолимой бездны между христианским аристотелизмом и языческим платонизмом, окончательно сформировавшимися в Европе приблизительно в одно и то же время.

В своем замечательном изложении богословской системы преп. Максима Г. В. Флоровский поставил акцент на понятии Откровения и, соответственно, изложил основные положения учения, глядя на них через призму этого понятия. Тем самым Г. В. Флоровский еще раз подчеркнул вовлеченность богословской мысли преподобного в гносеологический контекст; нам же важнее будет показать мысль Максима в онтологическом измерении, и центральным понятием этой системы для нас станет понятие воли. Действительно, помимо того, что борьба с монофелитством, сделавшая мыслителя исповедником, volens nolens заставляла уделять огромное внимание именно воле, легко увидеть, что само это понятие воли впервые именно у преп. Максима приобретает философское значение. Конечно, древние мыслители, и особенно Плотин, немало говорили о воле, но главным образом в связи с человеком: этикой и вопросами богопознания. О воле Бога немало говорилось в библейской традиции богословствования, но для античности такие разговоры были в основном чужды; разве что у Марка Аврелия и вообще у римских стоиков мы можем найти хоть что-то об этом. У Плотина же даже в теории творения, которая, казалось бы, должна быть разделом учения о воле Бога, воля не находит достойного места. Можно сказать, что воля понималась древними по преимуществу как атрибут низших форм жизни, и потому вводить ее в Перво-

начало казалось абсурдным; и напротив, в библейской традиции богословствования воля Бога — одно из центральных понятий, о котором говорится несравненно чаще, нежели, скажем, о мышлении Бога. В каппадокийском и вообще в восточном богословии до преп. Максима можно встретить оба этих подхода; даже у одного и того же мыслителя можно встретить как тот, так и другой тип умозрения и рассуждений, причем взаимосвязи между ними, как правило, не усматривается. У преп. Максима же воля получает исчерпывающее богословско-философское объяснение и становится едва ли не центральным понятием всей системы.

Итак, покажем прежде всего чисто платонические моменты в учении великого богослова. (В своем изложении мы почти полностью опираемся на текст Г. В. Флоровского в его книге *Восточные Отцы Церкви V—VIII веков*. Париж, 1933, который, как и труд И. И. Соколова, значительно облегчил нашу задачу.)

Чувственный мир не веществен в своих качественных основаниях, но есть «сгущение» мира духовного, т. е. в своих основаниях (логосах) этот мир умопостигаем и находится в мире умопостигаемом (*Указ. соч.* С. 206—207). Это, конечно же, старинное платоническое учение: все существующее, разделяясь на форму и материю, не позволяет обнаружить никакой материи, лишенной формы; мы созерцаем бесконечную (как бесконечно и само деление) иерархию форм, и следовательно, собственно существующими оказываются сами формы, а не некое «вещественное основание»; значит, сам феномен чувственности и вещественности есть не что иное, как особый способ

организации невещественного, неких умопостигаемых стихий, идей, из которых и складывается сама вещь. Особенность мира чувственного, то, что отличает его от умопостигаемого мира, есть то, что он существенно отпечаток (τύπος) или символ мира умопостигаемого, т. е. то, что имеет свое основание в ином. Миры умопостигаемый и чувственный, однако же, тождественны по ипостаси, как тело и душа (*Там же*. С. 207). Это последнее положение открывает разные возможности интерпретации такого единства по ипостаси: с одной стороны, его можно понять с акцентом на том, что нет никакой ипостаси умопостигаемого, помимо этого чувственного космоса, и с другой стороны — можно понять это в том смысле, что нет ипостаси именно чувственного космоса, отличной от умопостигаемого. Т. е. утверждение единства чувственного и умопостигаемого по ипостаси еще раз ставит вопрос о том, чтó собственно существует. Ответ преп. Максима на этот вопрос двусмыслен. С одной стороны, это чисто платоническое утверждение: собственно существующее есть умопостигаемое, с другой же стороны, многие положения его системы прямо противоречат этой базовой платонической интенции. Остановимся сначала на учении об умопостигаемом.

Во-первых, преп. Максим, в полном согласии с платониками, различает три аспекта существования идеального в его отношении к материальному: до вещи, вместе с вещью и после вещи (*Там же*. С. 206). Терминологически это выражается в том, что он различает три вида логосов: а именно, логосы естества (законы), логосы промышления и логосы суда — в так понятых логосах, несмотря на

то, что они порой называются Максимом «сперматическими», видна платоновская идея, ибо, в строгом первичном смысле, стоический «сперматический логос» — это именно логос до вещи, почти буквально «семя будущей вещи», в отличие от идеи, отношение которой к вещи описывается вышеуказанным трояким способом. Во-вторых, умопостигаемое у преп. Максима выносится в некую особую сферу: с одной стороны, оно не есть Бог, с другой стороны — оно не есть тварь в том же смысле, что и чувственный мир. Это выражено у него, в первую очередь, в предельно четкой темпоральной локализации умопостигаемого: умопостигаемое не находится собственно в вечности, но оно не находится и во времени, оно — в веках: ἐν αἰῶνι (*Там же*. С. 207). Соответственно, эон, век определяется Максимом как время без движения, а время — как эон, измеренный движением. И та, и другая формулировки мало того, что предельно близки платонизму, но еще и удивительно точны: даже у Плотина мы не находим столь ясных слов о времени в Уме и в чувственном космосе, хотя нет никакого сомнения в том, что он полностью согласился бы с этими определениями (вспомним основную мысль *Enn*. III. 8: движение — мера времени, а не время — мера движения). Соответственно, сущее в веках умопостигаемое, как и мир, сущий уже во времени, не безначально, но имеет начало; очевидно, что это начало есть изволение о мире, а изволение уже собственно вечно (*Там же*. С. 206). Опять чисто платоническое положение о производности Ума от Единого, однако — уже с различением вечного воления от вечного же рождения, хотя бы и только терминологически, чего у Плотина, конечно,

еще не было. В-третьих, следует особенно выделить то, что учение об энергиях ставится преп. Максимом по преимуществу в космологический, а не в гносеологический аспект: «сперматические» логосы, идеи — это и есть энергии Слова (*Там же*. С. 206). Этот космологический контекст учения об энергиях, с одной стороны, не позволяет понять энергии ни субъективистски (как это вышло у Эуригены, поставившего на место Ума ум познающего), ибо субъект, производящий эти энергии, здесь жестко определен, ни, оторвав эти энергии от производимых ими космических вещей, понять их, так сказать, алогически, что выходило у святителя Григория Паламы, ставившего учение об энергиях в гносеологический контекст. Есть ведь большая разница, будет ли продуктом божественной энергии, например, видение первомученика Стефана или движение планет вокруг Солнца. Удивительно, что, попадая именно в гносеологический контекст, учение об энергиях перестает быть учением о творящих мир логосах и, соответственно, о познании этих логосов, и значит, о познании через разум, логосном познании, однако на примере Паламы это ясно видно. Кроме того, есть еще немалая трудность: если «сперматические» логосы суть энергии, то они есть умопостигаемое, а следовательно — умопостигаемы и энергии; значит, они не безначальны и не нетварны, как и умопостигаемое вообще. Учил ли преп. Максим о тварных энергиях — непонятно. Впрочем, думаю, что до споров XIV в. терминология здесь могла быть и не определена четко.

Теперь обратим внимание на другие рассуждения, далекие от платонизма. Это, в первую очередь, учение о

сущности или природе тварного мира. Преп. Максим исходит здесь из того, что вечность божественного изволения о мире не обозначает вечности самого мира; отсюда следует, что естество мира не есть божественная воля, но — то иное, которое существует только благодаря тому, что пронизывается энергиями Логоса, «сперматическими» логосами (*Там же*. С. 206). Встают два вопроса: что́ есть это иное, и почему сущностью мира нужно считать именно его, а не вызвавшее его к бытию воление? Мы помним ответы платоников на эти вопросы: первичное иное — это полное, лишенное всяких предикатов ничто, материя в том смысле, какой вкладывал в это слово Плотин. Соответственно, сущностью мира оно никак не могло оказаться, иначе мир был бы существенно зол, а потому сущность мира понималась платониками именно как божественное основание мира. Ответы преп. Максима на эти же вопросы принципиально отличны. Именно здесь впервые появляется воля как онтологическая категория. Ответ преп. Максима можно было бы сформулировать так: первичное иное есть воля к Богу, ибо все иное было сотворено, и было сотворено волей, и волей к иному; соответственно, и сотворенное, будучи образом творившего, не могло оказаться не чем иным, как волей к сотворившему (это моя реконструкция, подтверждающаяся тем, что благодаря ей приводятся в связь и все другие не редуцирующиеся к платонизму положения мыслителя). Соответственно, признавая сущностью мира так понятое иное, мы не только не мыслим его при этом существенно злым, но даже напротив — утверждаем его изначальную, еще не испорченную грехопадени-

ем благость; кроме того, становится ясным, ка́к, совпадая с Богом в энергии, мир отличен от него в своей сущности, ибо Бог не есть только воля, иное же — только воля. Такая постановка вопроса, разумеется, совершенно чужда как платоникам, так и перипатетикам; это собственные мысли преп. Максима. Нетрудно заметить, что рассуждая о Боговоплощении, мыслитель действует в рамках той же парадигмы прежде всего потому, что цель творения и цель Боговоплощения одна, а именно — чтобы Бог был «всё во всем» (*Там же*. С. 216). И в том, и в другом случае Бог рассматривается Максимом как волящий, а воля у него всегда означает отношение к другому (*Там же*. С. 205); можно сказать, что статические категории феноменологии «тварь» и «Творец» приобретают в его богословии динамический оттенок, становятся рефлективными, отражающимися друг в друге категориями, а сами рассуждения приобретают диалектический характер. Соответственно, творение и Боговоплощение перестают быть разными событиями, но превращаются в разные фазы единого процесса: целью Боговоплощения являлось не искупление человека, ибо Бог воплотился бы и не будь грехопадения, но — создание совершенного Богокосмического единства, уничтожение разделения твари и Творца, что и осуществилось в результате мистерии вочеловечения. Более того, снимается двойственность понятий Воплощения и обо́жения: в системе преп. Максима это буквально одно и то же («путь вверх есть путь вниз», как сказал старейший европейский диалектик — Гераклит). Воплощение, творение — все это для Первоначала «путь вниз», но для твари это же есть «путь

вверх», причем сам «путь» — один. Единство ипостаси, факта, но двойственность начал — это методически проводимый преп. Максимом принцип: при восприятии в божественную Ипостась всего тварного естества (а преп. Максим мыслит с космическим размахом, не ограничиваясь лишь человеком) (*Там же*. С. 211), не возникает нового субъекта, нового источника воления или действия (*Там же*. С. 216), и, соответственно, в воплощенном Слове суть две воли и два действия. Все это остается учением собственно самого преп. Максима, и ни о каком родстве с платонизмом здесь говорить невозможно; однако антропологические выводы из него оказываются опять же очень близкими платоникам. Это касается, прежде всего, учения о двух волях во Христе.

Сразу же обращает на себя внимание сам факт того, что субъектом воления у преп. Максима выступает природа, а не ипостась, а соответственно и исповедание во Христе двух природ с неизбежностью влечет признание в Нем двух воль и двух действий. Это принципиальный разрыв с каппадокийским аристотелизмом, которому Максим следует в определении самих терминов сущности и ипостаси, ибо в русле этой традиции и он определяет природу как общее, существующее через ипостась, а ипостась — как форму бытия из себя, самого по себе. Но как, спрашивается, то, что существует лишь через другое, существует лишь во вторичном смысле второй сущности, может обладать волей, которая как раз и есть основной признак реального существования? Может быть, волит именно природа, поскольку не может существовать сама по себе и желает иного, ипостаси, для того,

чтобы быть? В таком случае, ипостась уже не будет волеть ничего кроме самой себя, но касается ли это также и человеческих ипостасей, и разве в самой Троице нет взаимной любви и т. д.? От такого предположения следует, я думаю, отказаться. Но тогда не остается ничего кроме как предположить, что в этой части учения преп. Максим признает собственно существующим именно природу, а ипостаси — существующими вторично. Можно сказать, что христология Максима ближе к платонизму, а триадология — к каппадокийцам и аристотелизму. То же самое видно и из рассмотрения знаменитого различения воли на волю природную (φυσικόν) и избирательную (γνωμικόν): если первая, как это явственно следует из самого ее имени, принадлежит природе, то вторая, вероятно, — ипостаси. Мысль преп. Максима состоит в том, что природная воля лишена всяких разделений в себе, она проста и потому не выбирает; воля же гномическая, ипостасная, сопряжена с выбором и со свободой выбора, но эта «свобода выбора не только не принадлежит к совершенству свободы; напротив, есть умаление и искажение свободы» (*Там же*. С. 217). Вообще говоря, разделение в воле, выбор представлялись преп. Максиму следствием грехопадения, которое, опять же, значило для него, в первую очередь, падение и искажение воли (ничего удивительного, если воля — сущность мира); соответственно, уврачевание в процессе домостроительства Бога должно было коснуться прежде всего воли: это должно было быть упрощение воли, возвращением воли-выбора к природной воле (*Там же*. С. 217). Мы здесь испытываем чисто терминологические труднос-

ти, ибо под природой и природной волей ассоциативно мыслим прежде всего природные (в нашем смысле) или душевные (опять же, в нашем смысле) влечения, например, самосохранение или желание чего-то запретного; нам тяжело понять, что для преп. Максима природа есть воление Бога, ибо сама эта природа есть не что иное, как осуществление Его воли, что космическая природа понимается преп. Максимом как существенно умная природа, однако, если мы хотим понимать византийское богословие, к этому следует привыкать.

Если вспомнить антропологию Плотина, то мы без труда найдем в ней учение о высшем и низшем (говоря словами ап. Павла, о духовном и плотском) человеке и, соответственно, учение о двух разных волях. Низкий (сравнительно с новоевропейской философией) статус воли-выбора сравнительно с волей природы — общее место для всей древности. Так что эта часть учения преп. Максима чрезвычайно близка платонизму. Нет никакого сомнения в том, что для византийского богословия учение о двух волях приложимо только ко Христу, но считать ли это его достоинством — вопрос спорный. Ведь было бы странно, если бы Христос призвал учиться у Него существ, столь радикально отличных от Него, что они просто не имеют никаких шансов ничему у Него научиться. Да и вообще странно было бы говорить, что всякий человек осуществляет волю Бога, не будучи сам субъектом этой воли, ибо это правильно относительно людей, желающих чего-то иного, но совершенно неверно для человека совершенного — тогда, когда он совершенен. А что касается слияния субъектов, то это на-

столько обычная вещь в гипнотических эффектах, психологии ребенка до рождения и в раннем детстве, молитве, дружбе, любви и во множестве других феноменов, встречающихся уже в психологической сфере, что как раз именно слияние субъектов, на мой взгляд, здесь представляет наименьшую из проблем.

Нам остается упомянуть только о той части учения, которая находится под сильнейшим влиянием именно аристотелизма. Мы уже говорили, что единство чувственного и умопостигаемого по ипостаси оставляло возможность истолковывать это единство двояко; к тому же, сколь бы хорошо, сравнительно с другими византийскими богословами, не было разработано учение преп. Максима об умопостигаемом, все же до такой степени ясности, как у Плотина с его учением об Уме и Душе, дело, конечно, не дошло. Поэтому там, где умопостигаемое мыслилось как душа относительно тела (ведь душа — одно из умопостигаемых содержаний), иными словами — в психологии, преп. Максим склонялся к чисто аристотелевскому натурализму. Желая избежать предсуществования душ, Максим учит о душе как возникающей вместе с телом (*Там же*. С. 207). Казалось бы, разработав столь ясное понятие о «веках», он может учить о существовании души «в веках», но ничего подобного не происходит: не понимая душу как логос, усваивая эмпирическое библейское понятие о душе, он полагает душу возникающей во времени. Вполне понятно, что при таких предпосылках бессмертие души, ее бытие для себя вне всякого тела, только провозглашается, но никак не может раскрыться. То же самое происходит и в ангело-

логии преп. Максима: с одной стороны, ангелы для него «есть средоточие твари, — именно потому, что они бесплотны (только падшие духи вовлекаются в вещество силою своего нечестивого вожделения и пристрастия», а с другой стороны — «средоточием твари может быть только человек, реально смыкающий в себе оба мира: духовный (“бесплотный”) и вещественный (Ср. у Григория Нисского)» (*Там же*. С. 207). Интересно, что Г. В. Флоровский, излагающий таким образом это учение, не видит или не хочет замечать всей колоссальной его противоречивости. Перед нами два предложения, но одно из них может принадлежать только платонику, а другое — стоику или перипатетику. Нужно сказать, что в учении о человеке как высшем Откровении, в учении о превосходстве человека над ангелами, во всех тех местах, где символ, так или иначе, оказывается выше того, символом чего он является, сквозят чисто натуралистические интуиции, совершенно чуждые платонизму. Таково богословие преп. Максима.



СОДЕРЖАНИЕ

ПЛОТИН

ШЕСТАЯ ЭННЕАДА
Трактаты VI–IX

Директор издательства *О. Л. Абышко*

Редактор: *О. Л. Абышко*
Серийное оформление: *О. Л. Абышко, А. Б. Левкина*
Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37–1–71

По вопросам реализации книги обращаться:
в Санкт-Петербурге
ООО «Университетская книга»
Тел. (812) 323–5495; e-mail: ukniga@sp.ru

в Москве
ИТД ГК «Гнозис»
Тел. (095) 247–1757; e-mail: gnosis@pochta.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)
по почте пишите по адресу:
198020, Санкт-Петербург, Старопетергофский пр., д. 28, кв. 152.
Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail:
nikita2712@mail.ru

Подписано в печать 06.02.2005. Формат 70×100 1/32. 13 печ. л.
Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3862

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография "Наука"»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia

В новой серии «PLOTINIANA»
в 2004 г. вышли в свет:



Плотин
ПЕРВАЯ ЭННЕАДА

Перевод с древнегреческого,
вступительная статья, комментарии
Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова

$70\times100^{1}/_{32}$. 320 с. Переплет 7БЦ

Плотин (ок. 204–270) — один из самых выдающихся мыслителей, единственный наследник великого Платона — этого «бога философов». Создатель собственной оригинальной системы философии, жизни и миросозерцания, Плотин широко известен русскому думающему читателю, но и практически не знаком ему. Данная книга призвана заново открыть саму тему Плотина. Первое издание полного корпуса сочинений Плотина на русском языке открывает первая *эннеада* — девять трактатов, объединенных антропологической тематикой, впервые переведенных и откомментированных, с приложением оригинального греческого текста.



Плотин
ВТОРАЯ ЭННЕАДА
Перевод с древнегреческого
и вступительная статья
Т. Г. Сидаша

70×100 1/32. 384 с. Переплет 7БЦ

Во вторую *эннеаду* вошли девять трактатов, объединенных натурфилософской тематикой (в широком смысле этого слова — в связи человека с чувственным космосом и умопостигаемой Вселенной), впервые переведенных и откомментированных для настоящего издания, с приложением оригинального греческого текста.



Плотин
ТРЕТЬЯ ЭННЕАДА
Перевод с древнегреческого Т. Г. Сидаша,
вступительная статья
Т. Г. Сидаша и Д. Ю. Сухова

70×100 1/32. 480 с. Переплет 7БЦ

Третья *эннеада* основателя неоплатонической школы, великого Плотина, посвящена рассмотрению космоса как живого существа и действию высших начал в нем. В третью *эннеаду* входят исключительные по своей значимости трактаты, в которых мыслитель излагает свое учение о Логосе и творении, времени и вечности, Промысле и судьбе. Среди сочинений, собранных в этой книге, мы находим одно из самых ясных изложений неоплатонического учения о материи и творящей Душе мира. По замыслу ученика и первого издателя Плотина — Порфирия, три первые *эннеады* составляли первый, этико-космологический том собрания сочинений философа. В последней его части, бесспорно, собраны наиболее важные трактаты, относящиеся к учению о Вселенной.



Плотин
ЧЕТВЕРТАЯ ЭННЕАДА

Перевод с древнегреческого
и послесловие
Т. Г. Сидаша

70×100$^{1}/_{32}$. 480 с. Переплет 7БЦ

Четвертая *эннеада* Плотина — это первый по значимости и объему после Аристотеля свод психологических трактатов, дошедший из античности до наших дней. С исключительной для древних обстоятельностью философ рассматривает здесь вопросы, связанные и с Душой-Ипостасью, и с иерархией внутрикосмических душ. В этой *Эннеаде* также ставятся и разрешаются многие вопросы, рассматриваемые ныне главным образом эмпирической психологией. Без знания этих текстов сегодня невозможно составить понятие не только о психологии неоплатонической школы, но и европейской рациональной психологии как таковой.
На русский язык переводится впервые. Публикация снабжена обстоятельной аналитической статьей и комментариями.



Плотин
ПЯТАЯ ЭННЕАДА

Перевод с древнегреческого
и послесловие
Т. Г. Сидаша

70×100$^{1}/_{32}$. 320 с. Переплет 7БЦ

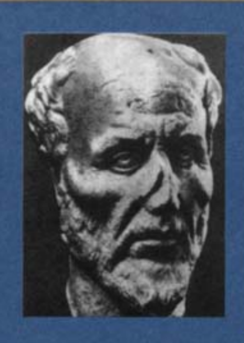
Пятая *эннеада* Плотина посвящена учению о второй Ипостаси — Уме и связанных с ним проблем тринитарного богословия. Мыслитель излагает здесь свою оригинальную трактовку платоновской теологии, открываясь как смелый экзегет и великий диалектик. Рациональные аргументы трактатов этой *эннеады* готовят читателя к пониманию наиболее сложных мыслей философа, содержащихся в следующей, шестой *эннеаде*.

В серии «PLOTINIANA»
в 2005 г. вышла в свет:



Рист Дж. М.
ПЛОТИН:
ПУТЬ К РЕАЛЬНОСТИ
Перевод с английского
Е. В. Афонасина, И. В. Берестова
60×88 1/16. 320 с. Переплет 7БЦ

Произведение известного историка философии Джона Риста, много лет работавшего в Университете Торонто (Канада), а ныне живущего в Кембридже (Великобритания), посвящено учению величайшего философа поздней античности, основателя неоплатонической школы Плотина (204/205–270 гг. н. э.). В книге систематически и с опорой на многочисленные оригинальные тексты излагается философия Плотина, выявляется его место в последующей философской традиции, подробно рассматриваются спорные вопросы, связанные с адекватной интерпретацией наиболее сложных моментов его доктрины. И хотя этот детальный анализ учения Плотина рассчитан на специалиста, книга, несомненно, окажется интересной и для более широкой читательской аудитории, интересующейся историей античной мысли.



Заключительные трактаты шестой эннеады представляют собой богословие Единого — наиболее известную и востребованную часть учения великого философа. Даже если бы Плотин (ок. 204–270) был автором только этих сочинений, его вклад в философию невозможно было бы переоценить. Данным томом издательство завершает публикацию эннеад Плотина, одного из самых выдающихся мыслителей, единственного наследника великого Платона, этого «бога философов». Для всех интересующихся историей античной культуры и философии.